



UNIVERSIDADE DE BRASÍLIA
INSTITUTO DE CIÊNCIAS SOCIAIS
DEPARTAMENTO DE SOCIOLOGIA

MIGUEL FELIPE SILVEIRA DOS SANTOS

PROLEGÔMENOS À SOCIOLOGIA DO ESTADO DE PIERRE BOURDIEU

BRASÍLIA
2020

MIGUEL FELIPE SILVEIRA DOS SANTOS

PROLEGÔMENOS À SOCIOLOGIA DO ESTADO DE PIERRE BOURDIEU

Monografia apresentada ao Departamento de Sociologia da Universidade de Brasília como parte dos requisitos para obtenção do título de Bacharel em Sociologia.

Orientação: Prof^a, Dr^a. Débora Messenberg

BRASÍLIA

2020

Sp Santos, Miguel Felipe Silveira dos
Prolegômenos à Sociologia do Estado de Pierre Bourdieu /
Miguel Felipe Silveira dos Santos; orientador Débora
Messenberg. — Brasília, 2020.
142 p.

Monografia (Graduação - Ciências Sociais - Sociologia) —
Universidade de Brasília, 2020.

1. Estado. 2. Sociologia do Estado. 3. Sociologia
Política. 4. Bourdieu. 5. Teoria da Prática. I. Messenberg,
Débora, orient. II. Título.

MIGUEL FELIPE SILVEIRA DOS SANTOS

PROLEGÔMENOS À SOCIOLOGIA DO ESTADO DE PIERRE BOURDIEU

Monografia apresentada ao Departamento de Sociologia da Universidade de Brasília como parte dos requisitos para obtenção do título de Bacharel em Sociologia.



Prof.^a Dr.^a Débora Messenberg
Orientadora
(Universidade de Brasília)



Prof. Dr. Carlos Benedito Martins
Examinador
(Universidade de Brasília)

BRASÍLIA

2020

“Talvez o maior mérito do que farei seja justamente fazer um programa de pesquisa impossível.”

(Pierre Bourdieu, *“Sobre o Estado”* (Cursos no Collège de France (1989-92), 1ª ed, São Paulo: Companhia das Letras, 2014).

“After several unsuccessful attempts to weld my results together into such a whole, I realized that I should never succeed. The best that I could write would never be more than philosophical remarks.”

(Ludwig Wittgenstein, “Preface” to *“Philosophical Investigations”*, Oxford: Blackwell, 1986 [1945]).

“E tudo o que disse aqui a respeito das causas ou das razões de cada uma das experiências evocadas, como minhas aventuras argelinas ou meus entusiasmos científicos, mascara, portanto, a pulsão subterrânea e a intenção secreta que constituíam a face oculta de uma vida dilacerada.”

(Pierre Bourdieu, *“Esboço de auto-análise”*, São Paulo: Companhia das Letras, 2005).

AGRADECIMENTOS

Durkheim costumava dizer que todas as principais instituições sociais emulavam as instituições religiosas. Sendo espécies de “substitutadas imperfeitas” das instituições religiosas, as instituições educacionais nutrem em relação a estas primeiras uma série de similitudes, a começar pela incorporação da canônica divisão, tão cara aos medievalistas, entre os “poderes temporais” e os “poderes espirituais”. Como as instituições eclesásticas dos séculos XVIII, a Universidade reivindica o monopólio do acesso ao conhecimento socialmente tido como legítimo. Governada por princípios hierocráticos, a Universidade produz devotos, imbuídos da atração à “*libido sciendi*”, e, em menor grau, ela também produz seus próprios hereges. E, como a Igreja, que produz, através de um processo arbitrário de inculcação, o desconhecimento da inculcação do arbitrário, a Universidade tem todos os meios ao seu dispor para produzir uma postura dócil em relação aos princípios que regem o seu funcionamento. Dada as similitudes entre Igreja e Escola, toda crítica à instituição universitária corre o risco de ser vista como quando não um ataque pessoal ao corpo de sacerdotes, uma expressão de uma espécie de “iconoclastia” pessoal. Não é este o caso. Acredito, aliás, que a melhor maneira de honrar a minha “*alma mater*” seja a de dizer a verdade, e nada mais do que a verdade. Neste quesito, inclusive, penso que Darcy Ribeiro também estaria de acordo.

Sendo um trãsuga, filho de trãsfuga que, aos 17 anos, decidiu aventurar-se pela sociologia, esta espécie de ciência “plebeia” e “pretensiosa”, eu tinha expectativas altas não só quanto ao ensino superior em geral, mas também quanto à formação provida pelo Instituto de Ciências Sociais da Universidade de Brasília. Hoje em dia, reconheço que as expectativas que à época nutria talvez fossem altas demais. Ingresso, portanto, no curso de ciências sociais, em 2016, com um sentimento acumulado de raiva para com o sistema de admissão ao ensino superior que, mesmo em suas formas mais “progressistas”, continuava a ser um mecanismo de reprodução e legitimação de desigualdades sociais. Quando soube da minha admissão, não fiquei nem feliz nem triste. Tendo descoberto os trabalhos de Bourdieu e Passeron ainda no ensino médio, a minha reação poderia ter sido diferente? Penso que não. A ilusão do mérito pessoal é, afinal, não só um privilégio dos dominantes, como também um dos fundamentos da sua dominação, e nem mesmo as ações afirmativas mudavam o fato de que, para cada “miraculoso” da escola pública, há outros 400 barrados pelos limites impostos pela seleção. “*Les Héritiers* foi publicado em 1964”, eu dizia,

“maio de 68 vai fazer seu aniversário de 50 anos“, “o debate universitário com certeza já deve estar bem mais avançado”. Ledo engano. Quanto a este quesito, sacerdotes e aprendizes de sacerdotes (até mesmo os que, em nome do “povo”, bradavam aos quatro cantos o seu desejo pela “universidade popular”) nutriam, em conjunto, um silêncio sepulcral. Sinal do que viria.

Tudo o que conhecia da chamada “vida intelectual” provinha de um excerto autobiográfico de John Maynard Keynes. Infelizmente, no percurso da graduação em ciências sociais, não encontrei o ambiente “estimulante” que, segundo Keynes, definira a sua passagem pelo King’s College, em Cambridge, e que o levava a caracterizar a sua instituição universitária como uma verdadeira “*alma mater*”. Na UnB, separado dos “herdeiros”, presos ao pedantismo da superficialidade, e, por outro lado, igualmente distante daqueles que, dispostos a adequar a realidade factual aos postulados teóricos da teoria teórica, tomavam a ciência como um mero instrumento através do qual poderiam fazer política por outros meios, parecia que eu estava realmente fadado às argutas da solidão intelectual. Com notáveis exceções, os sacerdotes certamente não ajudavam, pois a maioria das aulas se resumia à releitura das escrituras indicadas. De fato, não há nada mais desestimulante do que uma aula dedicada à releitura de um texto indicado. Sendo esta a regra, e não a exceção, as aulas da UnB constituíram uma verdadeira penitência. Não há culpados: há, afinal, toda uma série de condicionamentos sociais que contribuem para a constituição de um corpo estudantil em geral avesso à atividade científica e, por outro lado, um corpo professoral avesso ao melhoramento das condições intelectuais dos estudantes da graduação. Não é o momento, nem o local adequado, para descrevê-las. O primeiro passo é reconhecer que há um problema.

Se consegui escapar a este ambiente em geral desestimulante foi porque encontrei, por alguma razão do acaso, mas que nunca é “somente” fruto do acaso, alguém com quem podia compartilhar minhas inquietações acadêmicas e intelectuais. É uma tarefa difícil, quase impossível, descrever o quanto devo à Leonardo Uderman, companheiro de curso e, sobretudo, depois de todos estes anos, um querido amigo. Para expressar os meus sentimentos, sou forçado a recorrer à Flaubert que, escrevendo uma carta para Turguêniev, em 30 de outubro de 1872, disse que este era uma das poucas pessoas no mundo com quem ele podia *realmente falar*. Eu poderia dizer o mesmo sobre você.

E, claro, dentre os professores que encontrei durante a graduação na UnB, há exceções. E cada uma destas exceções contribuiu, cada um da sua maneira, para a feitura desta presente monografia. Sem vocês, não teria chegado até aqui. Passo, portanto, a listá-los, em ordem cronológica, e não em termos de importância, pelo simples motivo de que tenho uma memória ruim e, portanto, tenho receio de esquecer alguém.

Em primeiro lugar, gostaria de agradecer ao professor Alexandre Ferraz, do Instituto de Ciência Política (IPOL). Cursar, no primeiro semestre, a sua disciplina de “Estado e Intermediação de Interesses” foi uma experiência extremamente estimulante. Sua apresentação de autores como Przeworski e Offe me mostraram, logo cedo, a força heurística de uma perspectiva marxista atenta à pesquisa empírica. Ainda no IPOL, gostaria de agradecer à professora Viviane Gonçalves pelas aulas apaixonantes de ICP. Não poderia deixar de agradecer à professora Marisa Von Bülow e ao professor Pablo Holmes, com quem tive o prazer de trabalhar durante a condução dos trabalhos da Monitoria de Introdução à Ciência Política (MonICP). A MonICP é, sem dúvidas, um dos projetos mais estimulantes e, ao mesmo tempo, desafiadores do IPOL. Agradeço também à professora Graziela Dias Teixeira, do IPOL, com quem tive o prazer de trabalhar no meu período de tempo durante o Projeto Politeia.

Agradeço à professora Carla Costa Teixeira, do Departamento de Antropologia, pelas aulas estimulantes durante a disciplina de “Introdução à Antropologia”. Embora esteja me formando em sociologia, você foi a responsável por me incutir uma paixão sem dúvida eterna pelos autores e autoras desta disciplina-irmã. Você é, sem dúvida, uma das melhores professoras da minha graduação. Agradeço ao professor Carlos Benedito, do Departamento de Sociologia, por transmitir, nas aulas de “Introdução à Sociologia”, para além do conteúdo teórico da disciplina, todas as disposições que compõem o que convencionamos chamar de “postura sociológica”. Lembro até hoje do dia em que fui à sua sala para lhe requisitar um livro sobre a Escola de Chicago. Você sempre foi muito acessível e atencioso. Obrigado por tudo.

Tenho que agradecer ao professor Luís de Gusmão, do Departamento de Sociologia, cujas aulas de “Teoria Sociológicas Marxistas” e “Epistemologia das Ciências Sociais” eu tive o prazer de acompanhar. Você também foi um dos melhores professores que tive durante a graduação. Se tenho algum apreço pelo rigor intelectual e pela construção de frases inteligíveis (neste segundo quesito, confesso que ainda sou um “*work in progress*”, como dizem os ingleses), você é, sem

dúvida, um dos principais responsáveis por isso. Sua apologia ao confronto de proposições teóricas aos dados empíricos é algo contagiante e, sem dúvida, constitui um dos ensinamentos mais importantes que colhi durante minha graduação.

Agradeço, também, ao professor Arthur Trindade, do Departamento de Sociologia, por tornar a disciplina de “Técnicas de Pesquisa” interessante e, sobretudo, divertida. Como tive a chance de estagiar na Secretaria de Estado de Segurança Pública e Paz Social do Distrito Federal, pude ver, na prática, os efeitos da sua atuação na área de segurança pública. Posso dizer, com segurança, que a SSP-DF não seria o que ela é hoje sem você. Peço a licença de agradecer aos amigos da SSP-DF, em nome da pessoa do Subsecretário Marcelo Ottoni Duarte, por terem me acolhido de maneira tão receptiva. Se, hoje em dia, consigo dominar algumas técnicas estatísticas, é em partes devido ao que vocês me ensinaram na Secretaria.

Agradeço ao professor Edson Farias, do Departamento de Sociologia, pelos ensinamentos no âmbito da disciplina de “Sociologia da Memória”. Você também é um dos melhores professores que tive na graduação. Tinha um prazer enorme em frequentar as suas aulas, que sempre foram extremamente estimulantes. Seu incentivo foi, sem dúvida, crucial para que eu desenvolvesse um interesse em torno do que hoje considero como um dos meus objetos de pesquisa.

Agradeço ao professor Tiago Ribeiro Duarte pelas aulas no âmbito da disciplina de “Sociologia do Conhecimento”. Para além das aulas, lhe agradeço pela sua receptividade e pelos comentários honestos aos meus escritos. Confesso que ainda não estou convencido quanto à pertinência de discussões ontológicas, embora, hoje em dia, eu nutra algum apreço por alguns componentes do realismo crítico. Nesse sentido, sua persistência foi fundamental, e eu lhe agradeço por isso.

Tenho que agradecer ao Banco Santander por ter me concedido uma bolsa de estudos, no âmbito do Programa de Bolsas Ibero-Americanas, para cursar um semestre na Faculdade de Ciências Sociais e Humanas da Universidade Nova de Lisboa (FCSH/NOVA). Sou extremamente grato ao professor Pedro Tavares de Almeida que, para além das aulas estimulantes no âmbito do curso de “Elites Políticas”, ofereceu comentários honestos aos meus escritos. Você é, sem dúvida, um dos meus modelos intelectuais. Espero que um dia eu possa retornar à FCSH para lhe agradecer pessoalmente por toda a sua ajuda e, por outro lado, continuar aprendendo com você e seus trabalhos.

Para ficar na FCSH, também sou grato às aulas dos professores Marco Lisi, Rui Branco e Catherine Moury. Tenho que agradecer também à professora Sandra Marques Pereira, do Instituto Universitário de Lisboa, pelas aulas sobre arquitetura portuguesa no ISCTE.

Não poderia deixar de mencionar o professor Luis Eduardo Abreu, do Departamento de Antropologia. Foi um prazer compartilhar um dos meus últimos semestres na UnB com você. Suas aulas de “Antropologia Linguística” me trouxeram um arrependimento enorme de não ter tido a chance de cursar mais disciplinas com você. Tenho que lhe agradecer pelos seus comentários honestos e estimulantes aos meus escritos. Você também é, sem dúvida, um dos melhores professores que tive durante a graduação. Lhe agradeço por toda a ajuda.

Da mesma forma, não poderia deixar de agradecer ao professor Eduardo Dimitrov, do Departamento de Sociologia, por toda a gentileza no decorrer dos meus semestres finais da graduação. Mesmo que eu não tenha sido um dos membros mais assíduos das reuniões do Grupo de Estudos sobre Arte e Sociedade (ICS-UnB), a sua paixão pelo aspecto efetivamente coletivo do trabalho intelectual é contagiante. Obrigado por tudo.

No plano material, este trabalho não poderia ter sido produzido se pessoas como Aaron Swartz e Alexandra Elbakyan, e muitos outros e outras, não tivessem dedicado parte de suas vidas a desenvolverem maneiras de publicizar o conteúdo acadêmico guardado em repositórios internacionais privados. Mesmo que estejamos em tempos de “*Sci-Hub*”, as vezes ainda é preciso acionar pessoas de carne e osso. Peço, então, a licença para agradecer à professora Anne-Marie Devreux, do “Centre National de la Recherche Scientifique”, por ter digitalizado e me enviado um texto fundamental para a elaboração desta monografia. Chère Anne-Marie, merci encore pour votre aide. Tu m’as sauvé!

E, claro, não tenho como deixar de agradecer à professora Débora Messenberg que, além de ser minha orientadora, tornou-se, com o passar dos anos, um dos meus modelos de referência para o exercício das minhas atividades científicas enquanto aspirante cientista social. Se a relação entre orientadora e orientando pode, comumente, ser resumida às questões burocráticas de elaboração de um determinado trabalho, creio que agora, fora deste ambiente, posso tornar explícito algo que, estando implícito desde o primeiro e-mail que lhe enviei, permeou a minha relação com você durante todo este tempo, a saber, a minha profunda admiração pelo seu trabalho enquanto pesquisadora e professora. Lhe agradeço por tudo!

Um trabalho como esse não poderia ter sido realizado na ausência de um círculo de amigos queridos com quem, nos últimos 4 anos, compartilhei, para além de experiências intelectuais, muitas aventuras, momentos e histórias. Davi, Rafael e Isaac, vocês são incríveis! Agradeço-lhes imensamente pela companhia carinhosa durante todo esse tempo.

E, finalmente, não poderia deixar de agradecer à minha mãe, que sempre foi, e sempre será, o meu maior exemplo.

RESUMO

Embora o “Estado” tenha sido um objeto científico privilegiado para a sociologia clássica, esta mesma afirmação não poderia ser igualmente válida para a sociologia contemporânea. Atualmente, qualquer “estado da arte” das produções científicas nas ciências sociais sobre o Estado estará inevitavelmente impregnado pelo léxico teórico-conceitual da chamada “virada neoinstitucionalista” que, desde o início dos anos 1980 e final dos 1990, tem tomado conta da ciência política e da ciência econômica. A não ser que a sociologia queira, por uma espécie de demissão teórica, ficar refém de algum politólogo ou economista morto, ela deve desenvolver um programa teórico sistemático para uma “sociologia do Estado”. Frente a este estado de coisas, acreditamos que as contribuições que Pierre Bourdieu esboçou nas obras “Sobre o Estado” e “A nobreza de Estado”, pouco apreciadas pela literatura nacional e internacional, constituem um programa de pesquisa profícuo para o estudo desta entidade misteriosa que é o Estado. No entanto, as poucas iniciativas que se utilizam do corpo teórico-conceitual do autor para analisar fenômenos concernentes ao Estado parecem ter esquecido os princípios básicos que calcam o seu projeto sociológico, em especial os fundamentos disposicionais da sua teoria da prática e o caráter inerentemente histórico dos conceitos do seu estruturalismo genético. Por acreditarmos que as maiores contribuições para o desenvolvimento desta espécie de “programa de pesquisa impossível” encontram-se justamente nestes aspectos da sua obra, colocamos como objetivo desta presente monografia a reconstituição dos três componentes centrais do “projeto sociológico” de Bourdieu: a sua (i) epistemologia racional, relacional e reflexiva; a sua (ii) teoria da prática; e (iii) os conceitos fundamentais do seu estruturalismo genético. Com isso, procuramos argumentar que estes componentes são uma espécie de “prolegômenos” necessários ao desenvolvimento de uma sociologia do Estado com base na obra de Pierre Bourdieu.

Palavras-chave: Estado; sociologia do Estado; sociologia política; Bourdieu; teoria da prática; estruturalismo genético.

ABSTRACT

Although the “State” was a privileged scientific object for classical sociology, this same statement could not be equally made valid for contemporary sociology. Currently, any “state of the art” of the scientific productions in the social sciences about the State will inevitably be impregnated by the theoretical-conceptual lexicon of the so-called “neoinstitutionalist turn” which, since the early 1980s and late 1990s, has taken over political science and economic science. Unless sociology wants, by a kind of theoretical dismissal, to be held hostage by some dead politologist or economist, it must develop a systematical theoretical program towards a “sociology of the State”. Faced with this state of affairs, we believe that the contributions that Pierre Bourdieu outlined in the works “On the State” and “The State Nobility”, which weren’t so much appreciated by the national and international literature, constitute a fruitful research program to study this mysterious entity which is the State. Nevertheless, the few initiatives that have used the author’s theoretical-conceptual framework to analyze phenomena concerning the State seem to have forgotten the basic principles that underpin its sociological project, especially the dispositional foundations of its theory of practice and the inherently historical character of the concepts that make up his genetic structuralism. As we believe that the greatest contributions to the development of this kind of “impossible research programme” are found precisely in the aspects of his work, we aim to present a reconstitution of the three components of Bourdieu’s “sociological project”: his (i) rational, relational and reflexive epistemology; his (ii) theory of practice; and (iii) the fundamental concepts of his genetic structuralism. In doing so, we argue that these fundamental components are a necessary prolegomenon for the development of a sociology of the State inspired by the work of Pierre Bourdieu.

Keywords: State; sociology of the State; political sociology; Bourdieu; theory of practice; genetic structuralism.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	15
CAPÍTULO 1: EPISTEMOLOGIA RACIONAL E PENSAMENTO RELACIONAL	24
1.1 A ruptura epistemológica.....	29
1.2 A construção do objeto.....	34
1.3 A constatação.....	52
CAPÍTULO 2: DAS INCURSÕES ETNOSSOCIOLÓGICAS NA ARGÉLIA AO ESBOÇO DE UMA TEORIA DA PRÁTICA	56
CAPÍTULO 3: OS FUNDAMENTOS DO ESTRUTURALISMO GENÉTICO.....	79
4.1. Habitus e Poder Simbólico	82
4.2. Capital.....	105
4.3. Campo e Espaço Social.....	115
CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	127
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS.....	128

INTRODUÇÃO

Martin Heidegger costumava citar uma anedota, inicialmente citada por Aristóteles, em que este contava que, em um certo dia, um grupo de turistas viajaram à casa de Heráclito na tentativa de capturar o filósofo no seu mais puro ato de pensar e, embasbacados, encontram-o na cozinha, achando tê-lo embaraçado, somente para vê-lo responder: “não, nem um pouco, há deuses aqui também”. Bourdieu, que, em 1975, escrevera um texto acerca da relação entre a filosofia política de Heidegger e a sua conexão com o estado particular do campo intelectual da Alemanha de Weimar (Bourdieu, 1975), costumava lembrar que o apreço do filósofo alemão por esta anedota era evidentemente contraditório, na medida em que este, como todo filósofo, apreende a produção filosófica sempre como uma produção intelectual já constituída, tal como encontrada no seu “estágio final”, e esquecendo-se, portanto, que toda produção intelectual, como toda produção simbólica (a ênfase no “simbólico” nos revela a dívida que parte da sociologia francesa, a começar por Durkheim, nutre com a filosofia alemã e, no caso de Bourdieu, mais especificamente com a filosofia neokantiana de Ernst Cassirer), é “[...] *le produit d’un compromis entre un intérêt expressif et une censure constituée par la structure même du champ dans lequel se produit et circule le discours*” (Ibid, 1975, p. 109)¹.

Não há, portanto, como começar um texto sobre as reflexões teóricas e empíricas — os dois aspectos que compõem o “fazer sociológico” nunca foram compreendidos pelo autor, dentro do seu habitus intelectual, como separados (Bourdieu, 2007) — da obra de Pierre Bourdieu sem antes situá-las na sua relação com as produções do campo intelectual francês da sua época. Afinal, foi Bourdieu, trânsfuga de classe, “*khâgneux*” do tradicional “*Lycée Louis-le-Grand*” e aluno de filosofia (“a disciplina rainha”) da prestigiosa “*École Normale Supérieure*” (ENS) e, portanto, para todos os efeitos, o agente social que mais devia à instituição escolar, sendo sociologicamente o mais passível de aderir à visão “transcendental” do discurso filosófico acerca da filosofia, quem, escolhendo a sociologia como “*métier*” — esta espécie de “ciência plebeia” — mais enfaticamente demonstrou a necessidade de categorizar o estudo das condições sociais de produção e circulação de uma obra como uma espécie de “imperativo categórico” sem o qual não se pode compreender

¹ “ [...] o produto de um compromisso entre um interesse expressivo e uma censura constituída pela própria estrutura do campo no qual se produz e circula o discurso” (tradução minha).

uma determinada produção intelectual. Esta espécie de “imperativo categórico” também vale, afinal, para esta presente monografia.



Embora o “Estado” tenha sido um objeto científico privilegiado para a sociologia clássica, estando presente de maneira mais ou menos sistemática nas “obras fundadoras” de Marx (Marx e Engels, 2008; Marx, 2010; 2011), Weber (2004; 2012) e Durkheim (1999; 2002), esta mesma afirmação não poderia ser válida para a sociologia contemporânea. Talvez por terem aceitado de maneira pouco reflexiva um dos “problemas sociais” produzidos pelas grandes transformações das últimas décadas, a globalização (cf. Sassen, 1991; Bauman, 1998; Giddens, 1999; Lévy, 1999; Beck, 2000; Castells, 2002; Lipovestky e Serroy, 2011), grande parte da sociologia euroamericana tenha sucumbido ao que Pierre Bourdieu chamou de “efeito da teoria”² (Bourdieu, 2007), esquecendo-se, portanto, de que, mesmo com a aceleração dos fluxos transnacionais, esta combinação institucional multi-secular que convencionou-se chamar de “Estado-Nação” continua a existir e a produzir efeitos sob a realidade social.

Nos dias de hoje, portanto, qualquer “estado da arte” acerca da produção científica das ciências sociais sobre o Estado estará inevitavelmente impregnado pelo léxico teórico-conceitual derivado da chamada “virada neoinstitucionalista” (Hall e Taylor, 1996) que, desde o início dos anos 1980 e final dos anos 1990, tem tomado a ciência política (March e Olsen, 1984; Skocpol et al, 1985; Weingast, 2002; Skocpol e Pierson, 2002; Pierson, 2004; Steinmo, 2016) e a ciência econômica (North, 1990; 1994). Não foi, claro, sem avisos. Na década de 1960, quando a ciência política ainda carecia de um “objeto científico” para chamar de seu, já havia alguns notáveis que propunham que esta tomasse para si o monopólio do “conhecimento sistemático e ordenado dos fenômenos concernentes ao Estado” (Prélot, 1964 apud Schmitter, 1965, p. 48; cf. Easton, 1968). E foi Michel Foucault quem, no final da década de 70, com seus cursos no “*Collège de France*”

² Para Bourdieu, o “efeito da teoria” ocorreria quando, penetrado pela “visão corrente” do objeto científico a qual este se pretende estudar, o cientista social toma por objeto aquilo que seria, na verdade, um “pré-objeto”, reproduzindo, na sua conceituação do objeto, os próprios princípios do objeto, tal qual formulado por uma “teoria” pré-existente ou pelas formulações do “senso comum”.

sobre o “nascimento da biopolítica” (Foucault, 2008 [1978-9]), nos avisava de que, caso os modelos provenientes dos nóbéis da “*Chicago School of Economics*” — em especial os trabalhos “benthamnianos” de Gary Becker (1993 [1964]; 1976) e, em matéria de Estado, os trabalhos em torno do que convencionou-se chamar de “*Public Choice*” (Tullock e Buchanan, 1999 [1962]; Ostrom e Ostrom, 1971), cuja partogênese teórica só poderia ter sido possibilitada em decorrência dos avanços metodológicos de Friedman (1966 [1952]) — fossem generalizados para todas as esferas do mundo social, talvez todo o trabalho empreendido desde o final do séc. XIX por Durkheim e sua escola ao redor da “*L’Année Sociologique*” (Maus, Halbwachs, Bouglé, Simiand e Fauconnet) em torno da construção de algo que poderíamos chamar de “*homo sociologicus*” poderia acabar sendo jogado fora.

Aos que se dedicam ao estudo sociológico do Estado ou, para seguir o léxico neoinstitucionalista, “instituições estatais”, o cenário intelectual pode ser caracterizado como, no mínimo, desanimador. Nos últimos vinte anos, se tomarmos uma definição mais ou menos estrita de “política” e “Estado”, uma análise breve das temáticas dos encontros anuais de cinco associações acadêmicas de praticantes de sociologia — “*International Sociological Association*” (ISA), “*British Sociological Association*” (BSA), “*American Sociological Association*” (ASA) e a “Sociedade Brasileira de Sociologia (SBS) — nos mostra que, com notáveis exceções³, a questão do Estado não tem sido privilegiada enquanto um problema sociológico fundamental. Há vários fatores que explicam o porquê de, hoje em dia, não ser incomum constatarmos que os grupos temáticos de pesquisadores de “sociologia política” estão descolados dos pesquisadores de “sociologia das elites” que, por sua vez, estão apartados dos pesquisadores agrupados em torno do estudo da “sociologia das instituições”⁴. Grande parte desse problema poderia ser atribuído à crescente “hiperespecialização” das ciências sociais que, apesar de não ser um problema novo (cf.

³ Em 2012, a BSA organizou a sua conferência anual em torno do tema “*Sociology in an Age of Austerity*”. O congresso anual de 2007 da ASA foi organizado em torno do tema “*Sociological Perspectives on Contemporary Politics*”. Em 2017, a AFS organizou a temática do seu encontro anual em torno da problemática “*Sociologie des Pouvoirs, Pouvoirs de la Sociologie*”.

⁴ Curiosamente, Pierre Bourdieu, quando esteve no “Sétimo Congresso Mundial de Sociologia” (ISA), realizado em Varna, demonstrou-se espantado, já no início da década de 70, ao descobrir a separação estrita entre os comitês temáticos. Assim, diz ele em “Esboço de auto-análise”: “lembro-me em especial do sentimento de escândalo que experimentei, no Congresso Mundial de Sociologia de Varna, diante do fracionamento dos grupos de trabalho entre a sociologia da educação, a sociologia da cultura e a sociologia dos intelectuais, que faz cada uma das “especialidades” delegar a outra os verdadeiros princípios explicativos de seus objetos” (Bourdieu, 2005, p. 94). Bourdieu nunca entendeu seu “projeto” sociológico de acordo com categorias estanques (“sociologia da cultura”, “sociologia da educação” e etc.).

Stehr e Larson, 1972; Turner, 1989; Stinchcombe, 1994; Burawoy, 1998; Turner e Kim, 1999; Turner, 2006, para um exemplo do caso na sociologia americana) e de soluções à nível internacional já terem sido propostas (Wallerstein et al, 1996; Burawoy, 2004), este problema tem afetado particularmente os pesquisadores de fenômenos políticos e, dentre eles, aqueles dedicados aos estudos sistemáticos sobre o Estado a partir de uma perspectiva sociológica.

Se Kuhn (1997) argumentou que o “paradigma” de uma determinada disciplina pode ser particularmente observado através da análise do conteúdo publicado em seus “manuais”, achamos notável que apenas 8, dentre os 40 capítulos que compõem *“The New Handbook of Political Sociology”* (Janoski et al, 2020), tratam especificamente sobre o Estado. O *“Routledge Handbook of International Political Sociology”* (Guillaume e Bilgin, 2016), com 34 capítulos, não contém um capítulo que trate especificamente sobre o Estado. Por outro lado, entre os 41 autores que contribuíram para o *“The Blackwell Companion to Political Sociology”* (Nash e Scott, 2004), apenas 20 são sociólogos. Uma análise mais cuidadosa do conteúdo destas publicações revelaria que, possivelmente, os autores mais citados seriam provenientes das diferentes correntes do paradigma “neoinstitucionalista” que, por sinal, já tem o seu próprio “institucionalismo sociológico” (Hall e Taylor, 1996), um dos paradigmas dominantes da — assim chamada — “sociologia das organizações” (Powell e DiMaggio, 1991).

Desta forma, os sociólogos que, nos dias de hoje, desejam confrontar-se com a questão do “Estado” terão que necessariamente passar pelo interminável debate entre “elitistas” (Mills, 1975 [1956]; para críticas, cf. Dahl, 1961a; 1961b; Horowitz, 1981) e “pluralistas” (Truman, 1951; Dahl, 1961b; McConnell, 1966; para críticas devastadoras, cf. Olson, 1971 [1965] e, particularmente, Schattschneider, 1960), bem como suas derivações posteriores (cf. Bachrach e Baratz, 1962; Lukes, 2005 [1974]; Gaventa, 1982). Aqueles que não desejam adentrar neste debate particularmente mórbido — e que, aliás, em 2020, está comemorando o seu aniversário de 60 anos —, e forem próximos ao marxismo, embora ainda nutram desejos por debates praticamente eternos (Bobbio et al, 1979), poderão engajar-se com os produtos teóricos de parte do neomarxismo (cf. Poulantzas, 2019 [1968]; 2000 [1978]; Miliband, 1972 [1969]; 1977), canonizados no famoso debate entre os autores na *“New Left Review”*, e que, apesar das críticas — sobretudo de “cacofonia” (Laclau,

1975) — foi travado por dois sociólogos que procuraram conectar, de maneira “inovadora”⁵, reflexões sobre o Estado a reflexões empíricas (Miliband muito mais) acerca da estrutura das classes sociais.

Como sempre, e até mesmo para a demissão teórica dos praticantes de sociologia pela questão do Estado, há exceções. Talvez pelo “habitus intelectual” de seus praticantes, ou pela natureza do seu objeto, como diria Saussure, ou, melhor, da sua “construção do objeto”, se seguirmos Bachelard, os sociólogos e sociólogas (e historiadores e historiadoras) vinculadas à tradição da “sociologia histórica” foram quem, no decorrer do séc. XX (cf. Elias, 1993 [1939]; Eisenstadt, 1963; Dahrendorf, 1967; Strayer, 1970; Moore, 1975; Bendix, 1978; Badie, 1983; Tilly, 1975; 1984; 1990; Sewell, 1985; Corrigan e Sayer, 1985; Mann, 1986; 1990; 1992; 1993; Baldwin, 1990; Esping-Andersen, 1991; Brubaker, 1992) não esqueceram a advertência de Durkheim, quando no seu debate com Charles Seignobos, a saber, de que “[...] there is no sociology worthy of the name which does not possess a historical character” (Durkheim, 1982, p. 211) — e que, portanto, foram aqueles que mais avançaram no desenvolvimento do que poderíamos chamar de uma “sociologia do Estado”.

E, no entanto, talvez, haja ainda uma outra notável exceção, a saber, o “esboço” de uma “sociologia do Estado” que Pierre Bourdieu realizou no final de sua vida. Em 1989, com a publicação de *“La noblesse d’État”* (A nobreza de Estado), se inicia uma notável inflexão na trajetória intelectual de Bourdieu (Champagne apud Bourdieu, 2014; Lenoir, 2012a; 2012b; 2013) que, embora já tivesse avançado o seu “estruturalismo genético” aos mais variados campos do mundo social — e inclusive esboçado uma espécie de “sociologia da representação política” (Bourdieu, 1981; 2007 [1981]; 1984; 1987; 1988) —, nunca tinha, até então, tratado de maneira sistemática desta entidade misteriosa que é o Estado. Em adição à *“La noblesse d’État”*, Bourdieu, à época titular da cátedra de “sociologia” do *“Collège de France”*, decide dedicar três anos escolares para o estudo do Estado. Realizados entre 1989 e 1991, seus cursos sobre o Estado no *“Collège”* foram posteriormente reorganizados e publicados em uma obra unitária, com o título *“Sur l’État”* (Sobre o Estado).

⁵ No âmbito da teoria marxista do Estado, Poulantzas e Miliband foram “inovadores” tão somente em relação ao estruturalismo de Louis Althusser (2001) que, como Lukács (1971) antes dele, tinha um gosto particular por construções teóricas invioláveis à refutação empírica. As contribuições do neomarxismo que julgamos serem mais profícuas para o estudo científico do Estado podem ser encontradas em Offe (1984), Elster (1985) e Przeworski (1986).

Por acreditarmos que, por um lado, grande parte da produção sociológica contemporânea tem, por uma espécie de demissão teórica, se absterido de oferecer perspectivas teóricas renovadas sobre a questão do Estado e, por outro lado, por constataremos que grande parte da recepção dos trabalhos de Bourdieu no Brasil tem ignorado os trabalhos de Bourdieu sobre o Estado⁶ (Miceli, 2003; Baranger, 2008; Leite Lopes, 2013; Ortiz, 2013; Bortoluci, Jackson e Pinheiro Filho, 2015; Rocha e Peters, 2020; Campos e Szwako, 2020), colocamos como objetivo desta presente monografia a sistematização de uma possível “sociologia do Estado” na obra de Bourdieu, em especial tal qual esboçada em “Sobre o Estado” e “*La noblesse d’État*” (A nobreza de Estado).

Neste percurso, entretanto, encontramos duas espécies de “obstáculos epistemológicos”, para colocar nas palavras de Bachelard e Canguilhem.

O primeiro foi que, ao terminarmos as leituras e fichamentos de ambas as obras (“*La noblesse d’État*” e “Sobre o Estado”), bem como sistematizado os escritos pertencentes à sua espécie de “sociologia da representação política”, percebemos o quanto o seu conteúdo está conectado aos trabalhos prévios realizados pelo autor: “*La noblesse d’État*”, por exemplo, não pode ser lido separadamente dos trabalhos na sociologia da educação (Bourdieu e Passeron, 2018 [1964]; 1992 [1970] que Bourdieu realizou durante a década de 60, pois, nas palavras do próprio autor, a sua “sociologia da educação” não seria nada menos do que o capítulo inicial de uma “sociologia do poder”; da mesma forma, os seus cursos no “*Collège*” sobre a questão do Estado são, em certo sentido, o “coroamento” de um longo percurso de refinamento dos conceitos centrais do seu estruturalismo genético (Bourdieu, 2015; 2016).

Ao mesmo tempo, decidimos observar como a literatura nacional da sociologia política e da ciência política tem se utilizado do instrumental teórico-conceitual de Bourdieu para tratar de problemas científicos concernentes ao Estado. Notamos que, em geral, os estudos relativos ao

⁶ Com notáveis exceções (Almeida 2010; Klüger, 2016; Targa, 2017), os trabalhos da sociologia política e da ciência política tem ignorado as suas obras concernentes especificamente ao Estado, até mesmo entre aqueles que se utilizam do corpo teórico-conceitual do autor para tratar de problemas especificamente relativos ao Estado. Este dado vai de encontro aos achados de Campos e Szwako, 2020), que demonstram a baixa circulação destas obras em âmbito nacional. “*La noblesse d’État*”, por exemplo, nunca foi traduzida. Na literatura internacional, para além de resenhas críticas de “*Sur l’État*” e “*La noblesse d’État*”, a única obra dedicada à “sociologia do Estado” de Bourdieu foi a de Loyal (2017). Embora o autor condense de maneira surpreendente as contribuições dos cursos de Bourdieu sobre o Estado, ele não conecta os escritos anteriores do autor com as suas obras que tratam do Estado. Por outro lado, a sua apresentação da epistemologia racional-relacional-reflexiva e do estruturalismo genético são bem limitadas, o que parcialmente demonstra o porquê de ele considerar os trabalhos de Bourdieu sobretudo como uma “teoria do Estado”.

Estado se dispõem a referenciar os trabalhos pertencentes à sua “sociologia da representação política” (cf. Bourdieu, 2007 [1981], cap. 7), que datam do início da década de 1980, sem a incorporação das obras posteriores que tratam especificamente sobre o Estado. Observamos, ainda, que estes estudos pouco se importam em construir os seus objetos de maneira “relacional” e “histórica” — como advertia Bourdieu (cf. 2007, pp. 20-21) —, ainda que, por exemplo, estes estudos se utilizem da noção conceitual de “campo” (“campo político”), um conceito que, além de ser inerentemente relacional, é, sobretudo, um conceito estenográfico-histórico (Bourdieu e Wacquant, 1992; Steinmetz, 2011). Isto é, se um dos pressupostos fundamentais para a utilização do conceito de “campo” está justamente na historicização da sua gênese e do seu processo de autonomização, por que os trabalhos da sociologia política e da ciência política brasileira falam de “campo político” sem efetivamente realizar o trabalho de reconstituição histórica da sua gênese e até mesmo de sua estrutura⁷ (cf. Messenberg, 2010, para talvez uma das únicas exceções)? Por outro lado, pode-se falar de “habitus político” sem fazer referência ao conjunto de disposições sociais que o compõem? Afinal, pode-se utilizar os conceitos de “habitus”, “campo” e “capital” sem reconhecer a dimensão inerentemente histórica de cada um destes conceitos? Aparentemente sim (cf. Miguel et al, 2015, para um exemplo particularmente representativo⁸).

Para utilizar uma expressão cara à Bourdieu, “*tout se passe comme si*” [tudo se passa como se] os utilizadores do corpo teórico-conceitual de Bourdieu tenham esquecido não só os trabalhos de Bourdieu sobre o Estado, mas principalmente os princípios fundamentais que guiam tanto o seu projeto sociológico (Bourdieu e Wacquant, 1992) quanto o seu “habitus científico” (Bourdieu, 2007), em especial as suas advertências acerca da importância da construção do objeto científico que, tanto para Bourdieu quanto para Durkheim, passava obrigatoriamente pela historicização dos problemas científicos. Afinal, se não instauramos perante os fatos e problemas científicos uma espécie de “dúvida radical”, seguindo não só o postulado durkheimiano do “afastamento

⁷ Cf. Dulong (2010) para um trabalho exemplar de reconstrução histórica do campo político francês.

⁸ No artigo em questão (Miguel et al, 2015), o conceito de “campo” é despidido do seu caráter inerentemente histórico e, por outro lado, o conceito de “habitus” não é mencionado uma única vez. Campos e Szwako (2020) elencam um dos autores deste artigo como um dos principais responsáveis pela introdução da obra de Pierre Bourdieu no âmbito da ciência política brasileira, o que nos parece representativo da latência dos problemas com a utilização dos instrumentos teórico-conceituais do autor para a análise de fenômenos políticos. Se o objetivo é utilizar o conceito de “campo” somente para descrever um espaço social minimamente diferenciado e relativamente autônomo, sem levar a cabo todos os pressupostos epistemológicos e teóricos inerentes à postulação da construção do objeto de maneira histórico-relacional (cf. Steinmetz, 2011), os praticantes da ciência política poderiam muito bem substituí-lo pelo conceito de “sistema político” (cf. Easton, 1968), pois o valor heurístico seria praticamente o mesmo.

sistemático de todas as pré-noções do senso comum” (Durkheim, 1982) como também a recomendação de Bourdieu quanto à instauração de uma verdadeira ruptura epistemológica através da realização de uma “história social dos problemas científicos” (Bourdieu, 2007), incorremos no risco de sermos preenchidos pelo “pré-construído” que, como Bourdieu costumava dizer, “está em todo lugar” — e até mesmo entre os “*homo academicus*” da “cidadela erudita” (Bachelard, 1996). Este princípio fundamental⁹ parece ter sido especialmente esquecido por grande parte dos utilizadores tupiniquins que, na sociologia política e na ciência política, utilizaram-se do instrumental teórico-conceitual de Bourdieu.

O estado atual da utilização bourdieusiana na literatura da ciência política e da sociologia política nos obriga a concordar (a contra gosto) com Jon Elster (2000, p. 46): as vezes, de fato, a conduta mais racional consiste em dar um passo para trás, somente para estar, em um segundo momento, dois passos à frente. Para evitarmos a sedução (aparentemente irresistível) de incorrer no que Wacquant chamou de “*speaking bourdieuse*” (2018), e que consiste justamente na utilização meramente “retórica” dos seus conceitos, sem o aproveitamento do seu potencial heurístico, ao invés de tratarmos das obras em que o autor teria esboçado uma “sociologia do Estado”, achamos pertinente reconstruir o percurso pelo qual Bourdieu desenvolveu os três componentes que compõem o seu “projeto sociológico”: (i) o desenvolvimento, no seio da sociologia, de uma epistemologia racional (Bachelard, Canguilhem, Koyré), relacional (Cassirer) e reflexiva (Bourdieu, 2001; 2004; Bourdieu e Wacquant, 1992); (ii) a gestação de uma teoria da prática disposicional, irreduzível às tentações “objetivistas” e “subjetivistas”; (iii) a construção dos conceitos fundamentais do seu “estruturalismo genético” (*habitus*, *campo*, *capital*, *poder simbólico* e *espaço social*).

Desta forma, os leitores desta monografia não encontrarão o conteúdo específico do “esboço” de “sociologia do Estado” que Pierre Bourdieu realizou em suas duas obras (“*La noblesse d’État*” e “Sobre o Estado”), e sim os seus “prolegômenos”. Neste sentido, estamos argumentando — *contra* grande parte da utilização “corrente” dos trabalhos de Bourdieu na área da sociologia política e da ciência política nacional — que os três componentes que compõem o “projeto

⁹ Wacquant (2018) tem o mérito de sumarizar os princípios fundamentais que guiam o trabalho científico do sociólogo francês. Para Bourdieu, a constituição do objeto científico sempre implicara na realização de uma espécie de “tripla-historicização: em primeiro lugar, dos agentes sociais; em segundo lugar, do mundo social (i.e. campos e espaço social); e, em último lugar, dos próprios instrumentos e categorias de conhecimento utilizados pelo próprio pesquisador.

sociológico” não são um “mero capítulo” dos seus estudos de final de vida sobre o Estado ou mesmo da sua sociologia da representação política, e sim o seu núcleo-duro fundamental. Sem uma boa compreensão desta espécie de núcleo-duro fundamental, não há como utilizar reflexivamente a obra de Bourdieu “contra ele mesmo”, muito menos demonstrar como o seu “esboço” de uma “sociologia do Estado” seja talvez uma das melhores alternativas para enfrentar a hegemonia dos atuais “programas de pesquisa” (Lakatos, 1989) concorrentes que, nas ciências sociais, tem dominado as produções científicas sobre esta entidade misteriosa que é o Estado.



Se Bachelard, já em 1934, ao discutir a passagem do conhecimento sensível para o conhecimento científico, costumava ressaltar que “[...] a marcha para o objeto não é inicialmente objetiva” (Bachelard, 1996, p. 294), creio que, a princípio, já esclarecemos o nosso percurso ao objeto desta presente monografia. Resta, portanto, apresentar como ela foi estruturada. No primeiro capítulo — *“Epistemologia Racional e Pensamento Relacional”* — nós retraçamos o desenvolvimento da epistemologia racional-reflexiva-relacional de Bourdieu, com especial atenção à sua filiação à tradição da chamada “epistemologia histórica francesa” (Bachelard, Canguilhem, Cassirer e Koyré) e, por outro lado, à reflexão epistemológica neokantiana de Cassirer. No segundo capítulo — *“Das incursões etnossociológicas na Argélia ao Esboço de uma Teoria da Prática”* —, apresentamos os trabalhos que Bourdieu realizou durante a sua estadia na Argélia (1955-1961) e o conteúdo de *“Esquisse d’une théorie de la pratique”* [Esboço de uma teoria da prática], com o objetivo de demonstrar como Bourdieu supera o dilema entre “objetivismo” e “subjetivismo”. Por fim, o terceiro capítulo — *“Os fundamentos do estruturalismo genético”* — é dedicado a apresentar o que se convencionou chamar de “estruturalismo genético”, com especial atenção ao desenvolvimento dos conceitos de “habitus”, “poder simbólico”, “capital”, “campo” e “espaço social”.

Neste último capítulo, como em toda a monografia, o leitor não encontrará definições “sistemáticas” dos conceitos de Bourdieu (para tal empreendimento, cf. Bourdieu, 2007, cap. 3; Bourdieu e Wacquant, 1992), e sim a exposição da lógica científica que guia a construção destes conceitos que, como alguns já argumentaram (cf. Heilbron, 2015; Wacquant, 2018), talvez seja a

maneira mais profícua para compreender o “projeto sociológico” desenvolvido por Pierre Bourdieu. Quando possível, procuramos apontar ao leitor as contribuições da “fortuna crítica” à obra de Bourdieu, passando pelas seções mais refinadas (Lahire; 2002; 2005; Vandenberghe, 1999; Peters, 2013; Elster, 1981) às menos refinadas (Jenkins, 1992; Alexander, 1995; Connell, 2006; 2012; Connell et al, 2014).

CAPÍTULO 1: EPISTEMOLOGIA RACIONAL E PENSAMENTO RELACIONAL

“Nous croyons, en effet, que le progrès scientifique manifeste toujours *une rupture, de perpétuelles ruptures, entre connaissance commune et connaissance scientifique*, dès qu’on aborde une science évoluée, une science qui, du fait même de ces ruptures, porte la marque de la modernité” (Bachelard, 1972 [1953], p. 244, grifo meu)

“The essential object of scientific consideration is *the “structural relations”*, along with laws of causal dependence. [...] Theory considers and defines the possible forms of serial connection in general, while experience shows the definite place, taken by empirical “real” being or an empirically real process in this connection. *In the developed scientific conception of the world, the two elements are inseparably united.*” (Cassirer, 1923 [1910], p. 231, grifo meu)

“Se o objeto da ciência não é um obstáculo a ser ultrapassado, uma “dificuldade no sentido cartesiano, um problema a resolver, então o que será ele?” (Canguilhem, 2014, p. 173).

Em um artigo relativamente desconhecido (“*Sociology and philosophy in France since 1945*”), publicado em um dossiê da “*Social Research*” dedicado à filosofia francesa contemporânea, em 1967, Pierre Bourdieu e Jean-Claude Passeron realizam uma verdadeira genealogia do campo acadêmico francês e, mais especificamente, das relações existentes entre a filosofia e a sociologia. A particularidade do caso francês é evidente (Sapiro, 2018), pois, embora os passos iniciais para a institucionalização acadêmica da sociologia tenham sido dados ainda no final do séc. XIX, com Durkheim e sua escola (Mauss, Halbwachs, Célestin Bouglé, François

Simiand e Paul Fauconnet) ao redor da “*L’Année Sociologique*” (1896)¹⁰, e que o próprio Durkheim tenha chegado a dizer que, em 1900, “the word [‘sociology’] is on everyone’s lips [...]” (Durkheim, 1900, p. 651 apud Lukes, 1972, p. 396), foi apenas em 1913 que, na *Sorbonne*, se criou a primeira cátedra em sociologia — sendo a “*licence en sociologie*” criada apenas em 1958, a partir da iniciativa de Raymond Aron, após sua nomeação à *Sorbonne*, em 1955 —, o que, em suma, significa que as primeiras gerações da sociologia francesa foram, quase sem nenhuma exceção, compostas por filósofos de formação.

Embora a trajetória de Bourdieu sinalize que ele fará parte de uma das últimas gerações de sociólogos que, formados na “*École Normale Supérieure*” (ENS), dirigem-se posteriormente aos estudos de sociologia, à época tida como “ciência pretensiosa”, como dizia Canguilhem (1977), descartar a influência do seu “*cursus honorum*” pela filosofia no desenvolvimento do seu projeto intelectual seria, entretanto, ingênuo. Com notáveis exceções (Calhoun, 1993; Wacquant, 1996; Swartz, 1997; Vandenberghe, 1999; Joas e Knöbl, 2011; Christin e Champagne, 2012; Peters, 2012; Pinto, 2014; Burawoy, 2018), poucos trabalhos dedicados à exposição do corpo teórico de Bourdieu chegam a abordar seu período de formação filosófica inicial na ENS; e, quando dedicam-se a tal investimento, apenas reduzem-se a mencionar a relação entre a reflexão epistemológica de Bourdieu e as obras de Gaston Bachelard, ignorando, entretanto, que Bourdieu integrou, no seio de seu projeto intelectual, ideias provenientes dos mais variados espectros do campo filosófico: Bachelard, Cassirer, Canguilhem, Jules Vuillemin, Alexandre Koyré, Martial Guérout, Léon Brunschvigg e Éric Weil — mas também Husserl, Leibniz, Spinoza, Merleau-Ponty, Austin, Wittgenstein, Hegel, Heidegger e Kant. Não há, portanto, como introduzir o *corpus* teórico de

¹⁰ O papel que Durkheim teve na institucionalização acadêmica da disciplina de sociologia é inegável. Neste sentido, conferir Lukes (1972) e o trabalho seminal de Clark (1968). Embora este não seja o foco da sessão, vale mencionar que uma descrição acurada deste processo de institucionalização teria que necessariamente encompassar, além da escola Durkheimiana, o grupo centrado em torno do boletim da “*La Réforme Sociale*” (1886), do qual Frédéric Le Play, herdeiro direto de Comte, era o patrono, bem como o papel de René Worms — fundador da “*Revue Internationale de Sociologie*” (1893), do “*International Sociological Institute*” (1893) e da “*Société de Sociologie de Paris*” (1895) — e seu grupo, que incluía, à época, nomes como o de Gabriel Tarde e Kovalevsky. A influência que, à época, o sistema universitário alemão detinha sob o sistema universitário francês não pode ser subestimado: é sabido que no mesmo ano em que Durkheim assumiu a sua cátedra de “*sciences de l’éducation*” na Universidade de Bordeaux ele havia viajado à Alemanha para atender os seminários de Wundt na Universidade de Berlim; Celestin Bouglé, figura capital para a institucionalização da sociologia francesa, também fizera uma estadia curta na Alemanha ao final dos anos 90. Posteriormente, na década de 30, Aron também iria primeiro à Colônia e, após, à Universidade de Berlim, testemunhando a ascensão do Terceiro Reich. Para uma compreensão geral do nascimento da sociologia francesa, conferir Mucchielli (1998; 2001) e, no caso de sua institucionalização no pós-guerra, conferir Chenu (2002) e Bowen e Bentaboulet (2002). Para uma abordagem comparativa do nascimento da sociologia em diferentes contextos nacionais e transnacionais, ver Sapiro (2018) e Steinmetz (2013).

Bourdieu sem, em um primeiro momento, esclarecer sua vinculação e/ou oposição com o estado geral da produção filosófica das décadas de 50 e 60 e, em especial, no plano epistemológico, com as obras de Gaston Bachelard, Ernst Cassirer e Georges Canguilhem.

Se levarmos a sério os trabalhos de Bourdieu sobre o sistema universitário e o campo intelectual francês e, em especial, as obras “*Homo Academicus*” e “*La noblesse d’État*”, teremos que necessariamente mencionar o impacto que os “*khâgnes*”¹¹ tinham na transmissão de uma “cultural geral” (filosofia, literatura, história, latim e etc.) e, mais importante, na inculcação de uma série de disposições mentais e corporais que culminam na produção de um “*esprit de corps*” correspondente a um habitus intelectual bastante específico (cf. Karady, 1972). Basta dizer que, dentre os intelectuais que marcaram o campo acadêmico/intelectual francês, a maioria esmagadora teve a passagem no “*khâgne*” como obrigatória: pelo “*Lycée Louis-le-Grand*”, passaram Durkheim, Halbwachs, Marc Bloch, Roland Barthes, Jean-François Lyotard, Merleau-Ponty, Sartre, Aimé Césaire, Georges Dumézil, Jacques Derrida e Pierre Bourdieu; no “*Lycée Henri-IV*”, passaram Canguilhem, Foucault, Passeron, Paul Nizan, Paul Veyne e Simone Weil; pelo “*Lycée Condorcet*”, passaram Marcel Proust, Henri Bergson, Léon Brunschvicg, Raymond Aron, Lévi-Strauss, Philippe Descola, dentre outros.

Não é a toa que, no seu “*Esquisse pour une auto-analyse*”¹², Bourdieu começa a descrição da sua trajetória intelectual pela sua passagem no “*khâgne*”, mencionando que “o *khâgne* era o lugar em que se produzia a ambição intelectual à francesa em sua mais elevada forma, quer dizer, filosófica.” (Bourdieu, 2005, p. 41). É no *khâgne*, por exemplo, que Bourdieu tem contato com Jean Beaufret, que, além de seu professor, era responsável pelas primeiras traduções da obra de Heidegger para o francês. O pensamento de Heidegger, como se bem sabe, seria objeto de um célebre artigo de Bourdieu que, sendo publicado nas edições iniciais da “*Actes de la recherche en sciences sociales*” em 1975, tornaria-se uma das primeiras análises em língua francesa da relação entre o pensamento heideggeriano e o regime nazista — feito, este, que não seria possível caso Bourdieu não tivesse sido introduzido tão precocemente ao pensamento do autor alemão. Os

¹¹ Na França, seção dos liceus destinadas a operar como classes preparatórias para o ingresso nas “*Écoles Normales*” (Ulm, Sèvres, Paris-Saclay, Lyon etc) nas áreas de letras, filosofia e ciências.

¹² Vê-se, agora, que o germe que eventualmente desembocou na produção do “*Esquisse pour une auto-analyse*” poderia ser facilmente retrçado aos últimos cursos que Pierre Bourdieu deu no “*Collège de France*” e, em especial, os seus cursos dedicados à ciência e à reflexividade na ciência, posteriormente reagrupados em Bourdieu (2004 [2001]), e que contam com uma menção expressiva ao trabalho intelectual de Jules Vuillemin.

khâgnes parisienses, vale dizer, são recheados de histórias de “acazos”¹³ como esse, produzidos pelo “desinteresse” de corpos, como diria Foucault, “guiados unicamente pela *libido sciendi*”. Não é a toa, portanto, que a influência do internato nos khâgne parisienses tenha sido não só mencionado por Bourdieu (assim como por Foucault), como também rigorosamente analisado em diversas ocasiões, do começo, vide “*Les héritiers*” e “*La reproduction*”, ao final de sua vida, vide “*Homo academicus*” e “*La noblesse d’État*”. Quanto ao khâgne, tratava-se, afinal, do primeiro passo para o estabelecimento do “*cursus honorum*” filosófico, cujo rito era composto necessariamente pela admissão na ENS e, por fim, na obtenção da “*agrégation de philosophie*”, e que Bourdieu até certo ponto seguiu, especializando-se em Leibniz, em especial no seu “*Animadversiones*”, bem como em Husserl, em especial no seu “*Erfahrung und Urteil*”. Se, de fato, o khâgne propiciou à Bourdieu a *illusio* intelectual necessária para o seu ingresso na filosofia, até então considerada como a “disciplina-rainha” do campo intelectual francês, lhe concedendo uma “cultura filosófica” e, sobretudo, uma relação particular com a “cultura filosófica”, é também verdadeiro que a preparação igualmente intensiva nas disciplinas “científicas” lhe deram uma abertura intelectual específica à história das ciências como um todo, algo que, como veremos, constitui um ponto fundamental dentro da trajetória que este irá desenvolver posteriormente na ENS.

Em 1951, Bourdieu fora admitido na ENS, na companhia Emmanuel Le Roy Ladurie e Louis Marin¹⁴. Marcado pela sua experiência desagradável no khâgne em meio aos “herdeiros predestinados”¹⁵ da intelectualidade francesa e, em certo sentido, ávido por vingança (Dufay e

¹³ A influência que o khâgne exerce sob seus “escolhidos” talvez seja mais aparente no caso do “*Lycée Henri-IV*” que, localizado a algumas centenas de metros do *Pantheon* e da prestigiosa ENS, põem seus alunos em contato (talvez como nenhum outro *lycée*) não só entre si, mas com a representação *ipsis litteris* da fração mítica da aristocracia escolar francesa. É difícil, portanto, ignorar os simbolismos, na medida em que o pórtico da ENS denuncia diretamente a sua origem contraditória: trata-se de uma filha republicana dos acontecimentos do 9 de Brumário, ano III da Revolução (1794), fruto direto do ideal da “escola republicana” e, ao mesmo tempo, talvez o melhor exemplo do seu insucesso.

¹⁴ Àquele momento, Georges Davy (sucessor de Halbwachs; nomeado em 1944) e Georges Gurvitch (sucessor de Albert Bayet; nomeado em 1948) davam aulas na *Sorbonne*. Aron e Stötzner seriam nomeados em 1955.

¹⁵ A passagem de Bourdieu pelo *Lycée Louis-le-Grand* e, posteriormente, pela ENS, lhe causavam a todo tempo um imenso mal-estar, na medida em que, como vemos no “*Esquisse*”, Bourdieu rejeitava completamente a figura de “intelectual público” de Sartre que, para ele, representara a figura *par excellence* da “posição escolástica”. Assim, diz Bourdieu “[...] the deep sense of revolt, which has never left me, against the educational system as it still is, no doubt stems from the immense, inconsolable disappointment produced in me by the discrepancy between the hateful, nocturnal face of the school system and its supremely respectable, diurnal face (and the same thing could be said, *mutatis mutandis*, of my relation to intellectuals)” (Bourdieu, 2004, p. 110-11). Por outro lado, Bourdieu censurava o “duplo-jogo” do mandarinato filosófico que, embora nutria um certo desdém pelas ciências sociais em ascensão (linguística, psicologia, psicanálise e sociologia), utilizavam-se das contribuições destas ciências sem, entretanto, realizarem nenhuma pesquisa empírica. Nem mesmo Canguilhem, que realizou seu “*mémoire*” (equivalente do

Dufort, 1993, p. 196 apud Swartz, 1997, p. 18), Bourdieu relembra, no “*Esquisse*”, que, no final da década de 50, o campo intelectual francês (e, mais particularmente, a ENS) estava completamente marcado entre, por um lado, a figura de Jean-Paul Sartre e o prestígio da fenomenologia existencialista enquanto escola filosófica (e posição política) pretensamente hegemônica, e, por outro lado, pela figura de Louis Althusser que, em conjunto com o PCF (*Parti Communiste Français*) (à época, tornado extremamente popular pelo seu papel na resistência durante a segunda guerra), consagrava a dominância da posição marxista (e, no caso de Althusser, da sua versão estruturalista) no meio acadêmico¹⁶. Ofuscado, na filosofia, pela figura de Sartre (considerado, até então, como o *épitome* da figura do “intelectual total” desde Zola) e, por outro lado, desinteressado no reducionismo marxista do estruturalismo althusseriano, Bourdieu recorre às instituições laterais do campo acadêmico francês — EPHE (*École Pratique des Hautes Études*), Sorbonne e o próprio *Collège de France* — e em um conjunto de correntes dominadas no campo filosófico, em especial a uma história da filosofia conectada à história das ciências e, por outro lado, a uma epistemologia inerentemente conectada à filosofia da ciência (cf. Bourdieu, 2004). Desta forma, é neste conjunto de filósofos mais ou menos laterais¹⁷ — Gaston Bachelard, Georges

“mestrado”) sobre Comte, sob a orientação de Celestin Bouglé, famoso precursor da sociologia francesa, escapou de desenvolver um certo desdém pelas “ciências novas”. É sabido que, apesar da sua proximidade com o Bourdieu, Canguilhem costumava dizer que a sociologia era uma espécie de “ciência pretensiosa”, além de ter tecido críticas ao que ele chamava de “sociologismo durkheimiano”. Sua crítica à psicologia é, no entanto, bem mais explícita (cf. Braustein, 2004).

¹⁶ Contemporâneos de Bourdieu, Touraine entrara em 1945 na ENS, enquanto Raymond Boudon entraria somente em 1954. Le Roy Ladurie, que havia entrado na ENS junto com Bourdieu, aproximou-se da figura de Althusser e, em conjunto com outros estudantes, criou a “célula comunista” no interior da ENS que, junto com os seminários de Althusser, atraíram diversos estudantes ao marxismo. Swartz (1997) menciona que Foucault frequentara os seminários de Althusser, mas, ao invés de participar da “célula comunista”, havia criado seu próprio grupo marxista “heterodoxo” na ENS, frequentado, dentre outros, por Passeron. Bourdieu, que também frequentara os seminários de Althusser, entretanto, nunca fez parte da célula e, inclusive, no auge do stalinismo, criou um comitê (junto com Derrida) pela defesa das liberdades acadêmicas dentro da instituição.

¹⁷ Se é bem verdade, como salienta Bourdieu (2004; 2005), que a história das ciências, bem como a epistemologia e a filosofia da ciência, eram, à época, seções “dominadas” da filosofia, é igualmente verdadeiro que os nomes citados não ocuparam posições inteiramente “laterais” dentro do campo intelectual francês, especialmente se pensarmos em termos de “linhagens”. Jules Vuillemin, por exemplo, sucede Merleau-Ponty na cátedra de “*Philosophie de la connaissance*”. Bachelard foi, de 1940 à 1954, professor da cátedra de “história e filosofia da ciência” na Sorbonne, além de, em 1954, tornar-se professor honorário desta mesma instituição. Antes de morrer, ele recebe a Medalha da Legião de Honra, uma das maiores honrarias do Estado francês. Martial Guéroult sucede Léon Brunschvicg, que foi diretor de tese tanto de Gaston Bachelard quanto de Raymond Aron, na Sorbonne. Canguilhem, que entrou na ENS com Sartre e Aron, teve sua tese de “*diplôme d’études supérieures*” orientada por Célestin Bougué (Bougué tinha grande proximidade com Durkheim e Mauss, bem como é quem indica à Lévi-Strauss à posição na USP), e sucedeu Bachelard na Sorbonne. Se é bem verdade que, em termos de prestígio intelectual (ou, para colocar nos termos de Bourdieu, “capital científico” pessoal), estes autores eram notadamente inferiores à figura de, por exemplo, Sartre ou Althusser, eles entretanto detinham os principais postos nas instituições de ensino, o que sabemos ser essencial (vide a experiência de Durkheim e sua “escola”) para a consolidação de uma herança intelectual fértil.

Canguilhem, Ernst Cassirer, Alexandre Koyré, Jules Vuillemin, Martial Guérout e Léon Brunschvicg — que encontramos os fundamentos da epistemologia racional-relacional-reflexiva de Pierre Bourdieu. Logo, não há como compreender a epistemologia a qual afilia-se Bourdieu, tal qual escolasticamente desenvolvida em “O ofício de sociólogo” (Bourdieu et al, 2010 [1968]) e posteriormente condensada no seu “*Esquisse d’une théorie de la pratique*” (Bourdieu, 1972), sem conectá-la à sua herança bachelardiana (igualmente compartilhada e, na *Sorbonne*, continuada por Canguilhem) e, por outro lado, aos trabalhos de tradição neokantiana de Cassirer.

A RUPTURA EPISTEMOLÓGICA

Com efeito, tanto Bachelard e Canguilhem quanto Cassirer compreendem o desenvolvimento da ciência moderna (e, neste sentido, em especial a química, a física, a matemática e etc.) como um processo calcado na ruptura — ou, como coloca Bachelard, “perpétuas rupturas” (Bachelard, 1972) — entre “conhecimento comum”, que é restrito à compreensão da realidade na sua forma “imediate” e “sensória”, e “conhecimento científico”, mais afeito à linguagem dos conceitos, das abstrações e, por fim, das relações. No âmbito da geometria, por exemplo, Bachelard (1978) demonstra que a passagem da geometria euclidiana para a geometria não-euclidiana é, ela mesma, dependente do desenvolvimento da álgebra moderna que, inerentemente relacional, porque, ao contrário da compreensão pitagórico-aristotélica dos números, é calcada na compreensão da teoria matemática enquanto teoria dos símbolos e de suas relações (Cassirer, 1923), possibilita a concepção das formas geométricas enquanto formas algébricas e, portanto, formas relacionais. Canguilhem (2014), por exemplo, demonstra como a biologia moderna teve de se desprender da compreensão aristotélica dos conceitos de “organismo”, “todo” e “parte”, tendo em vista o seu conteúdo metafísico-político, pois, como bem demonstrou Cassirer, na lógica aristotélica, o processo de formação de conceitos não está desconectado da própria concepção metafísica de Aristóteles e que “[...] the gaps that are left in logic are filled in and made good by the Aristotelian metaphysics” (Ibid., p. 7). Entretanto, talvez o melhor exemplo seja o da química pré-científica que, colocando para si busca por “propriedades substanciais” como o ponto de partida de toda uma elaboração ontológica do “ser”, selecionava um elemento particular da realidade (ex: teoria aristotélica dos “quatro elementos”, a compreensão

atomística do mundo proposta por Demócrito ou “numérica”, proposta por Pitágoras) e, a partir deste elemento, geneticamente derivava e explicava todas as seções da realidade através de uma relação de mera “intensidade”¹⁸ para com esta substância-chave..

Para Bachelard, portanto, a passagem do “conhecimento comum” para o “conhecimento científico” se dá justamente através do que este costumava chamar de “ruptura epistemológica” (Bachelard, 1972; 1996). No fundo, diz Bachelard, “[...] o ato de conhecer dá-se *contra* um conhecimento anterior, destruindo conhecimentos mal estabelecidos, superando o que, no próprio espírito, é obstáculo [...]” (Ibid., 1996, p. 17). Analisando a literatura pré-científica (séc. XVI, XVII e até XVIII), o autor coleta diversos exemplos da dificuldade que estas espécies de artesões (“*homo faber*”) pré-científicos tiveram em superarem o que este qualifica como o primeiro “obstáculo epistemológico” *par excellence*: a experiência primeira. Longe de ser um “ofício”, as incursões pré-científicas eram, em sua maioria, realizadas por “homens cultos” que, recheados de pré-noções e influenciados pela opinião corrente, dedicavam-se a compreender os mais variados assuntos que, hoje em dia, fazem parte do corpo teórico-explicativo das ciências físicas e químicas. Presos à “experiência primeira”, esta literatura pré-científica buscava na qualidade imediata dos fenômenos a sua “essência” substancial, convertendo propriedades aparentes em “essências permanentes”, e invibializando a variação da experiência ao tratarem uma instância determinada de um fenômeno não como um “caso particular do possível”, como dizia o epistemólogo francês, mas como um “absoluto permanente”. Neste sentido, o “racionalismo aplicado” (Ibid., 1977) de Bachelard pressupõe o rompimento com a experiência primeira e, por consequência, com o pensamento substancialista, sendo esta ruptura a pré-condição para uma incursão objetivamente científica ao objeto científico — “donde a necessidade de uma dupla conversão que nos torne livres com respeito

¹⁸ “Pois a convicção substancialista é tão forte que se satisfaz com pouco. E é também prova de que a convicção substancialista inviabiliza a variação da experiência. Se encontrar discrepâncias nas manifestações da qualidade íntima, ela logo as explica por uma intensidade variável: o âmbar é mais elétrico que outras substâncias porque é mais rico em matéria viscosa [...]” (Bachelard, 1996, pp. 129-30). Bourdieu erigirá uma crítica ferrenha às seções que, à sua época, dominavam o pensamento marxista, em especial o althusserianismo, e, no âmbito da prática política, o maoísmo, em decorrência do fato de que estas representavam, no plano conceitual, uma adesão prática ao pensamento substancialista — ou, como colocava Cassirer, a esta espécie de “ionic philosophy of nature” (1923, p. 150) — e, na prática política, em uma espécie de messianismo infundado. De fato, Bourdieu sempre foi próximo do que poderíamos chamar de uma espécie de “engajamento racional”. Para ele, o papel do intelectual seria o de transformar o máximo possível problemas políticos em problemas científicos. Sua crítica ao voluntarismo maoísta e à Fanon, por exemplo, se deriva especificamente do fato de que ele tentara, quando na sua estadia na Argélia, efetivamente providenciar uma resposta científica ao questionamento sobre quais classes sociais (subproletariados ou trabalhadores urbanos) estavam sob as condições sociais necessárias para desenvolverem uma consciência revolucionária.

a um realismo muito rapidamente assumido e livres de um idealismo ingenuamente comprometido” (Ibid., p. 101).

Trabalhando dentro da tradição crítica do idealismo neokantiano da Escola de Marburg (Ringer, 1980 [1969]), Cassirer desenvolveu uma abordagem homômina à de Bachelard tanto no âmbito da epistemologia quanto no âmbito da história das ciências. Ainda que trabalhando sob bases distintas (Ikonen, 2009) ao racionalismo aplicado de Bachelard, a “filosofia das formas simbólicas” (Cassirer, 1980a [1923]; 1980b; 1980c) de Cassirer pode, ao menos no plano epistemológico, ser entendida como uma busca por, seguindo o legado kantiano, superar a separação entre um empiricismo dogmático e, por outro lado, um racionalismo idealista igualmente dogmático. Porém, é como historiador da ciência que, em “*Substance and function*” (Ibid., 1923 [1910]) e, de forma mais lateral, em “Ensaio sobre o homem” (Ibid., 2012 [1944]), o autor neokantiano oferece sua contribuição para a crítica ao pensamento substancialista, bem como uma defesa expressiva da abordagem relacional.

Se, para Bachelard, “o conhecimento do real é luz que projeta algumas sombras [...]” (Bachelard, 1996, p. 17), a ciência também o é, para Cassirer, uma espécie de “[...] continually renewed illusion, as a *phantasmagoria*, in which each new picture displaces all the earlier ones, only itself to disappear and be annihilated by another” (1923, p. 266). O pensamento substancialista é, diz o autor, uma apreensão ingênua da realidade porque, baseado unicamente na experiência primeira, parece, de imediato e de forma permanente, “tomar posse” do mundo exterior da mesma forma que os órgãos táteis do corpo humano tomam posse dos objetos corpóreos. Embora Cassirer, como um bom neokantiano, aponte que a experiência indutiva/subjetiva seja, de fato, o ponto de partida para a apreensão da realidade exterior, ele é categórico em afirmar que “the final goal of the material sciences and of all other natural sciences is to *remove empirical intuition* from the content of their concepts” (Ibid., p. 221, grifo meu), imprimindo, assim, na realidade, alguma forma de determinação conectada ao estabelecimento de relações gerais entre fenômenos particulares. Restrito à compreensão da realidade tal qual ela se apresenta à experiência primeira, o sistema aristotélico de formação de conceitos, no qual toda a literatura pré-científica da idade média (especialmente a alquimia) se repousa, converte substâncias em propriedades absolutas, tomando o “particular” pelo “universal”.

Não é a toa, portanto, que Bourdieu, Passeron e Chamboredon constatarem que a ruptura epistemológica, tal qual elaborada e preconizada por Bachelard, é o primeiro ato necessário para uma explicação sociológica dos fenômenos sociais. E, de fato, se tomarmos a “hierarquia epistemológica” dos atos que constituem o “*habitus*” sociológico — (i) ruptura, (ii) construção e, por último, (iii) constatação (Bourdieu et al, 2010 [1968]) —, vemos que a transplantação do programa bachelardiano (e, em especial, a ênfase na ruptura e na construção do objeto científico) é um dos “núcleo-duros centrais” (Vandenberghe, 1999) do programa sociológico desenvolvido por Bourdieu ao longo de toda a sua trajetória intelectual. Como as ciências naturais, que tiveram de quebrar com representações animistas e substancialistas da matéria, a sociologia deve, segundo os autores de “O ofício”, desprender-se de uma “filosofia primeira do social” que carrega consigo, tanto quanto menos próxima dos princípios da reflexividade, as representações petrificadas do senso comum, e, por outro lado, um certo empirismo reducionista que, calcado na tríade experimentação-prova-constatação, ignora que a tarefa principal da epistemologia é a de “[...] apreender a lógica do erro para construir a lógica da descoberta da verdade como polêmica contra o erro [...]” (Ibid., 2010, p. 12). Se a ciência não é o pleonismo da experiência, e se, por outro lado, a mente é, em si mesma, “a mais pura potência do erro”, como dizia Bachelard referenciando provavelmente Bacon, o primeiro axioma da epistemologia bachelardiana — da qual Bourdieu é um herdeiro fiel — é de que, como bem resumizou Canguilhem, “toda ciência necessariamente deriva de uma polêmica contra o erro” (Canguilhem, 2010).

Jean Perrin costumava afirmar que “todo conceito acaba perdendo sua utilidade, sua própria significação, quando nos afastamos progressivamente das condições experimentais em que foi formulado” (Perrin apud Bachelard, 1978, p. 158) e que, portanto, não há como entender a transposição da noção bachelardiana de ruptura epistemológica sem necessariamente apontar os “inimigos teóricos” da sociologia relacional-reflexiva de Bourdieu que, na década de 60, eram claramente identificáveis. Em “*Esquisse pour une auto-analyse*”, o autor confessa que o seu afastamento inicial da ENS e, posteriormente, do *locus* hegemônico da *Sorbonne* se dá tanto em decorrência da influência do existencialismo de Sartre que, para Bourdieu, era (e continuaria sendo) uma expressão clássica da lógica da “razão escolástica” a qual ele tanto criticaria em “*Le sens pratique*”, quanto em razão da influência de uma sociologia hiperempirista que, centrada nas técnicas de “pesquisa de opinião”, era representada pela crescente psicossociologia de Stoetzel realizada em torno do recém-fundado “*Institut français d’opinion publique*” (IFOP) — sendo esta

última corrente especialmente influenciada pela sociologia americana que, através da tríade Parsons-Merton-Lazarsfeld deteve, nas décadas de 50 e 60, bastante influência sob o campo sociológico francês¹⁹.

Como seus adversários do CES (*Centre d'études sociologiques*), Bourdieu também estava, para assim tomar de empréstimo famosa expressão de Heilbron, entre “Sartre e a estatística” (Heilbron, 1991, p. 365), engajamento e expertise, e, embora ambos rejeitassem o reducionismo marxista em voga, primeiro com Sartre, depois com Althusser, Bourdieu era extremamente taxativo em demonstrar que a pssicosociologia de Stoetzel (ou, mais tarde, a etnometodologia de Garfinkel) falhava ao não apreender a lógica da conexão entre o conteúdo emitido pelos agentes sociais e a sua dada distribuição em um espaço objetivo de relações que, por sua vez, socialmente condiciona a gênese, emissão e a circulação destes próprios conteúdos. Isto é, Bourdieu os censurava por não integrarem à sua versão da prática sociológica justamente o instrumento que lhes permitiria efetuar a ruptura epistemológica com as noções do “senso comum”, a saber, uma “teoria sociológica do conhecimento sociológico” (Bourdieu et al, 2010), como ele argumentaria quase que escolasticamente, em 1968, no seu “*Le métier de sociologue*”, junto com Passeron e Chamboredon. A isto, Bourdieu era enfático em admitir a necessidade não só da efetuação da ruptura epistemológica com as “*idées vécues*” do senso comum — contra Stoetzel — mas também, como veremos, na construção aquiescente e reflexiva das relações que condicionam o ponto de vista do pesquisador com o seu objeto — contra Sartre —, sob a pena de imprimirmos ao objeto uma dada relação que só é possibilitada pela própria posição social do pesquisador para com o seu objeto²⁰, confundindo, assim, a lógica das coisas com as coisas da lógica.

¹⁹ Lazarsfeld dera aulas na Sorbonne durante a década de 60. Bourdieu (2005) menciona a influência massiva que a sociologia americana exerceu durante o período inicial de consolidação do campo sociológico francês, em especial em decorrência da passagem de alguns intelectuais por universidades americanas, como Raymond Boudon, que fora à Harvard, Columbia e Chicago com uma bolsa da Fundação Rockefeller, uma instituição patronal que exerceu um papel fundamental para o desenvolvimento das ciências sociais americanas (Geiger, 1988; Turner, 2019, p. 7). É sabido que o *Centre de Sociologie Européenne*, fundado por Aron em 1959, recebeu um aporte substancial da Fundação Ford e que, em âmbito internacional, estas duas instituições tiveram um papel importante (e não por isso menos controverso) na institucionalização de centros de pesquisa em ciências sociais ao redor do globo (cf. Sapiro, 2018). A ideia de uma sociologia unilateralmente calcada nas técnicas (àquela época tidas como uma “grande novidade”) de sondagem e pesquisa eleitoral seria, na década de 70, duramente criticada por Bourdieu, em especial a partir da publicação de uma palestra realizada em Arras, em 1971, cujo título provocativo é bem conhecido: “A opinião pública não existe” (Bourdieu, 2003 [1984]).

²⁰ Refletindo postumamente, junto à Loic Wacquant, Bourdieu diria: “Indeed, I believe that the *sociology of sociology* is a fundamental dimension of sociological epistemology. Far from being a specialty among others, it is the prerequisite of any rigorous sociological practice.” (Bourdieu e Wacquant, 1992, p. 68).

A CONSTRUÇÃO DO OBJETO

Se, para Bachelard, o que caracterizaria o espírito científico moderno seria o exercício da “ruptura epistemológica”, e se, para Bourdieu, “a sociologia só pode se constituir como ciência realmente separada do senso comum, com a condição de opor às pretensões sistemáticas da sociologia espontânea a resistência organizada de uma teoria do conhecimento do social [...]” (Bourdieu et al, 2010 [1968], p. 25), o que, em última instância, substitui estas pré-noções advindas da “sociologia espontânea” do “senso comum”? Bachelard é, neste sentido, claro nos seus direcionamentos: “não se pode chegar à objetividade a não ser expondo de maneira discursiva e detalhada um método de objetivação” (Bachelard, 1978, p. 96). E, portanto, segue-se que, para Bourdieu e seus colaboradores, o ato epistemológico necessário que sucede à ruptura é, por definição, o ato de construção do objeto.

Para compreender o argumento bachelardiano em sua completude, é importante notar que Bachelard, junto de seus discípulos (em especial Canguilhem), fora um dos principais responsáveis para o sepultamento da tradição positivista na epistemologia que, desde as lições inaugurais do catecismo positivista de Auguste Comte, florescera dentro da *Sorbonne*. Ao mesmo tempo em que condenava os “continuistas da cultura”, tal qual Meyerson, que viam uma continuação ontológica entre “conhecimento comum” e “conhecimento científico”, Bachelard impunha críticas severas aos partidários dos teóricos que concebiam a verdade científica como correspondência, tal qual Carnap, bem como aos que reduziam a atividade científica ao mero registro dos “dados” da experiência. Advogando pela conjução entre empirismo e racionalismo, teoria e empiria, o autor demonstra como as ciências trabalham com coisas que, a princípio, não “existem”, como tais, na “natureza”, e que somente tornam-se reais através de uma construção operada pelas técnicas científicas que a todo momento circunscrevem, constroem e transformam os “fatos naturais” em “fatos científicos”. Assim, diz ele, em “*Le matérialisme rationnel*”, “le matérialisme factice, la chimie scientifique, le rationalisme des lois inter-matérielles ont jeté sur le « régime minéral » un réseau de relations qui

ne se présentent pas dans la nature” (Ibid., 1972, p. 31)²¹. Longe de aderir à visão de que a história das ciências segue uma direção contínua e linear, ou de que o progresso científico consistiria em acumulos dotados de caráter de “unidade”, Bachelard é, ao contrário, preciso em enfatizar que as transformações nas ciências modernas e contemporâneas estão necessariamente calcadas em rupturas e descontinuidades que, em última instância, demonstram que o fato científico é constatado justamente por ser “conquistado” e “construído”.

Isto não quer dizer, por exemplo, que Bachelard ignora o papel da experiência na construção do conhecimento científico. De fato, para o autor, os conceitos e métodos continuam atrelados ao domínio da experiência; porém, assim como “[...] todo o pensamento científico deve mudar diante de uma experiência nova” (Idem, 1978, p. 158), ele também é enfático em demonstrar como, por exemplo, a mecânica não-newtoniana repousava em uma compreensão renovada (e não-mecanicista) do objeto físico, de modo que toda transformação na concepção do objeto científico também implica necessariamente em uma mudança no pensamento científico acerca deste mesmo objeto, e vice-versa. Quando se olha para a história das ciências, diz Bachelard, não se observa uma “linha progressiva de continuidade”, como advogavam certos filósofos do famosíssimo “Círculo de Viena”²², e sim um conjunto de retificações, fundações e refundações, em suma, crises que obrigam os cientistas a enfrentarem uma profunda reclassificação da “realidade” tal qual ela se apresentava em um contexto de “pré-descoberta científica” — ou, como posteriormente colocaria um filósofo da ciência anglo-saxão altamente orientado pela reflexão epistemológica

²¹ Cassirer, no terceiro volume de “The philosophy of symbolic forms”, concorda expressamente com Bachelard, afirmando que “no theory, and particularly no exact one, no mathematical theory of the natural process, is possible unless it progresses to *structures which are fundamentally unintuitive in nature*” (Cassirer, 1980c [1923], p. 320).

²² Neste quesito, talvez a obra de Sarton seja a expressão mais caricata da posição tacitamente compartilhada pela ala majoritária dos empiristas lógicos do Círculo de Viena no que tange à temática do “progresso científico” e a sua relação com questão da cumulatividade e comensurabilidade do conhecimento. Assim, postula ele que “the making of knowledge, unlike that of beauty, is *essentially a cumulative process*. By the way, this is the reason why the history of science should be the leading thread in the history of civilization” (Sarton, 1916, p. 340, grifo meu). A posição de Carnap, como alguns já buscaram demonstrar (Irzik e Grünberg, 1995), é evidentemente mais matizada, embora o argumento que tenta equiparar a teoria de Carnap acerca da mudança de um “*linguistic framework*” à noção de “mudança paradigmática”, defendida por Kuhn, seja notadamente irrazoável, pois, como argumenta Pinto de Oliveira (2015), a visão de Carnap acerca do papel da historiografia da ciência na divisão do trabalho científico abrange, em última instância, a visão de que, ao menos na filosofia, o progresso científico se dá pela acumulação linear de conhecimentos progressivos — justamente a posição que Kuhn tanto atacou no seu *magnum opus*, em prol de uma visão não-cumulativa do conhecimento científico. Para uma crítica aguçada dos estudos revisionistas de Carnap, cf. Tsou (2015).

francesa (e, em especial, por Bachelard e Koyré), um contexto científico “pré-revolucionário” (Kuhn, 1997).

Neste sentido, Canguilhem ofereceu-nos o melhor exemplo ao demonstrar com maestria como, na biologia, a passagem da teoria fibrilar para a teoria celular foi altamente dependente de uma verdadeira operação teoricamente orientada de reclassificação da realidade. Comumente associada ao descobrimento da verificação experimental através do microscópio, o desenvolvimento da teoria celular é, na verdade, calcado antes em um afastamento do empirismo sensório, sendo este afastamento teoricamente orientado a pré-condição da própria tarefa posterior de verificação. Contrário à distinção realizada por Carnap (1956) entre “o momento da observação” e “o momento da teoria”, Canguilhem é, na verdade, taxativo ao afirmar a conexão intrínseca entre teoria e observação, pois “[...] as teorias nunca procedem dos fatos” (Canguilhem, 2012, p. 47) e, como disse inicialmente Poincaré, e é Bourdieu e seus colaboradores quem nos lembram, “os fatos [sozinhos] não falam”. Há, para Canguilhem-seguidor-de-Bachelard, todo um trabalho inerente de construção do objeto, pois, afinal, há de se estabelecer que a constatação evidenciada — neste caso, a descoberta da “célula” — não é fruto de uma coincidência inusitada, “[...] mas que é realmente pelos métodos implicados pela hipótese que o pesquisador foi levado ao fato observado” (Idem., 2010, p. 77)²³.

E talvez tenha sido Koyré, com seus “*Études Galiléennes*”, quem tenha melhor demonstrado o primado da razão sob a experiência, ao afirmar que, a propósito da descoberta de Galileu da lei da inércia, “contrairement à ce qu’on affirme bien souvent, la loi d’inertie n’a pas son origine dans l’expérience du sens commun et n’est ni une généralisation de cette expérience, ni même son idéalisation” (Koyré, 1966 [1940], p. 206). Esta espécie de “explication du réel à partir de l’impossible” (Ibid., p. 207), “*demarché*” teórico para além da experiência primeira a qual se dedica o físico de Pisa, evidencia que é somente através do desenvolvimento de uma concepção teórica renovada e, em certo sentido, contrária à experiência tal qual ela se apresentava a ele próprio que Galileu conseguirá estabelecer, não só no plano teórico-abstrato, a possibilidade teórica da lei da inércia, como também (e isto seja talvez o fato mais importante do “*coup de force galiléene*”) as condições de experimentação possíveis à confirmação posterior de sua teoria. Experiência, estas,

²³ Bachelard concorda expressamente com Canguilhem ao postular, em “*La formation de l’esprit scientifique*”, que “o instrumento de medida acaba sendo sempre uma teoria [...]” (Bachelard, 1996, p. 294).

que, segundo Koyré, nunca poderiam teriam sido realizadas por seu próprio criador, constituindo-se, antes, como “experiências de pensamento” destinadas a dar suporte à conversão teórica em curso²⁴. Assim resumiu Cassirer,

Quando Galileu fundou sua nova ciência da dinâmica, teve de começar com a concepção de um corpo inteiramente isolado, um corpo que se move sem a influência de qualquer força externa. Tal corpo nunca fora observado e jamais poderia ser observado. Não se tratava de um corpo real, mas possível — e, de certo modo, não era nem sequer possível, pois a condição na qual Galileu baseou sua conclusão, a ausência de todas as forças externas, *nunca é realizada na natureza*. [...] Não obstante, *sem o auxílio dessas concepções totalmente irrealis, Galileu não poderia ter proposto a sua teoria do movimento*; nem poderia ter desenvolvido “uma nova ciência que trata de um tema muito antigo”. E o mesmo vale para quase todas as outras grandes teorias científicas. Ao surgirem, foram invariavelmente grandes paradoxos, que exigiram uma coragem intelectual incomum para serem postuladas e defendidas. (Cassirer, 2012, p. 100, grifo meu).

Nada mais longe, afinal, da visão a-teorética de Schlick (1974) que, postulando uma continuidade entre o ato de “conhecer” e “re-conhecer” (*wiedererkannt*) na vida ordinária ao ato de “conhecer” e “re-conhecer” na vida científica — o exemplo discutido nas primeiras páginas de “*General Theory of Knowledge*” é bizzaro, pois equipara o ato diário de reconhecer um animal doméstico ao ato, realizado por Huyghens, de inicialmente “re-conhecer” o caráter ondulatório da luz —, reduz o conhecimento científico à tríade observação-experimentação-constatação, ignorando que toda observação guiada pela “*libido sciendi*” é, como demonstraram Bachelard e Canguilhem, teoricamente orientada. Como a tríade Bachelard-Koyré-Canguilhem, Cassirer era particularmente atento às conexões possíveis entre uma epistemologia calcada em uma reflexão refinada acerca das conexões entre história das ciências e filosofia da ciência. Mesmo formado na

²⁴ Mesmo antes da publicação dos “*Études Galiléennes*” a questão da realização (ou não) do experimento de Pisa por Galileu já se demonstrava como uma das principais controvérsias científicas ao redor de sua teoria, e que percorreu o séc. XVII até chegar às discussões de Koyré e outros, no séc. XX. Isto, claro, em razão do fato de que Vincenzo Viviani, aluno de Galileu e seu primeiro biógrafo, havia claramente registrado a realização do experimento, fato este que Cooper (1935) interpreta como uma confusão do discípulo entre a referência a uma demonstração e uma experimentação real. Mesmo se, hoje em dia, parte da literatura especializada convirja na afirmação de que Galileu, de fato, realizou os seus experimentos (Jorland, 2018), o fato de que sua teoria não poderia ter sido deduzida unilateralmente de um ato de experimentação continua sendo verdadeira (Crapanzano, 2018), o que favorece a interpretação principal de Koyré de que a experimentação não tem prioridade absoluta no desenvolvimento de uma explicação científica e que, por sua vez, há de se conceder primazia às ideias teóricas em relação à prática experimental. Sabe-se da importância dos estudos de Koyré para Bourdieu, que inclusive cita o exemplo de Galileu na sua “*leçon inaugurale*” no Collège de France para demonstrar a desejabilidade do ato de constatação de padrões sociais para uma sociologia crítica das possibilidades de transformação social (Bourdieu, 2001 [1982]).

tradição do neo-kantianismo da Escola de Marburg, Cassirer se coloca as mesmas questões que Koyré colocaria nos seus “*Études Galiléennes*” (que Cassirer leu) acerca da “revolução científica” produzida por Galileu, chegando, inclusive, a resultados bastante semelhantes, apesar de ambos serem provenientes de escolas filosóficas que, em certo sentido, são bastante distintas (Ferrari, 2018; Ikonen, 2009).

Se, para Bachelard, o ato que sucede a ruptura com a realidade sensória que orienta o pensamento substancialista seria, como vimos, o ato de construção do objeto, e que ao menos neste quesito a tradição da epistemologia histórica francesa (Canguilhem, Vuillemin, Cavailles, Koyré) e o neokantianismo de Marburg concordariam de forma irresoluta, o que, nesta seara epistemológica, deve Bourdieu à Cassirer? A resposta é simples. Cassirer é uma fonte profícua para a elaboração da epistemologia racional-relacional de Bourdieu não só pela sua crítica ao substancialismo, como já foi exposto, mas principalmente pelo fato deste autor identificar, nas operações realizadas pela matemática moderna, talvez o melhor antídoto à metafísica substancialista: o significado funcional da noção de “relação”. O desenvolvimento desta noção, como se sabe, é o componente essencial do estruturalismo — espécie de “espírito da época” (Dosse, 1993) da qual Bourdieu momentaneamente partilhou —, cuja fundação, ao menos de sua vertente filosófica, poderia muito bem ser atribuída aos três volumes de “*The philosophy of symbolic forms*” (Cassirer, 1980 [1910]), se não fosse pelo fato de que, apesar de ser calcada em contribuições distintas, a posição estruturalista ficou conhecida, especialmente na década de 60, após a eleição de Lévi-Strauss ao *Collège de France*, como uma espécie de “french national resource”, como apontaria Sahlin (1966) na sua famosa resenha da primeira edição americana do “*Anthropologie Structurale*” — e que, portanto, a versão filosófica de Cassirer tenha sido marginalizada, vista como essencialmente presa ao neokantianismo de Marburg (Caws, 1990).

Argumento, aqui, que, apesar de Bachelard ter indicado, especialmente no desenvolvimento do seu racionalismo aplicado, que contra o obstáculo substancialista, que liga um fenômeno a uma substância una, a melhor solução seja dispor e organizar os fenômenos da experiência de uma maneira relacional (Bachelard, 1977; 1978)²⁵, o núcleo-duro do caráter relacional da epistemologia

²⁵ É sabido que o autor dedicara uma obra inteira à teoria da relatividade de Einstein, que ele identificava como o exemplo *par excellence* do “novo espírito científico”. Esta mesma teoria também tivera grande impacto na obra de Cassirer. Uma edição estendida de “*Substance and Function*” contém um suplemento em que Cassirer discute o

avançada por Bourdieu pode ser melhor retratado, na verdade, à reflexão epistemológica de Cassirer²⁶. Pois, para Bourdieu, como também o era para Cassirer, superar o pensamento substancialista significava não só efetuar a ruptura epistemológica e o ato posterior de construção do objeto, como diria Bachelard, mas sobretudo construir o seu objeto científico de maneira *relacional* ou, como colocaria incessantemente Bourdieu ao longo de sua vida, construir o “espaço de relações” ou “espaço de possibilidades possíveis” (Bourdieu, 2007). Para compreender o significado epistemológico do conteúdo da abordagem relacional que Bourdieu empresta de Cassirer, deve-se, em um primeiro momento, clarificar qual é a relação destes dois autores com o estruturalismo enquanto teoria do conhecimento.

Seguindo os estudos em linguística de Humboldt, a quem o autor deve parte substancial da sua compreensão do homem enquanto uma espécie de “*homo symbolicum*”, Cassirer, na sua celebrada palestra “*Structuralism in modern linguistics*”, afirma que, como a anatomia comparada de Cuvier no ramo da biologia, o método estruturalista nasce para efetuar, na linguística, o que Leibniz chamou de passagem das “*vérités contingentes*” para as “*vérités nécessaires*”. É, afinal, na fonologia, e não na fonética (sons), que a linguística estrutural de Trubetzkoy encontrará o reino das “verdades necessárias”, tão presentes nas “*Naturwissenschaften*”, e, por outro lado, tão ausentes dos estudos da linguística histórica do séc. XIX e início do séc. XX. E, de fato, quando Lévi-Strauss escreve o seu seminal artigo acerca da importação do método estrutural para a antropologia, ele chega a comparar o advento da fonologia ao surgimento da física nuclear, corroborando a afirmação de Trubetzkoy de que a fonologia havia alterado radicalmente as ciências sociais pelo fato de que “[...] pela primeira vez, uma ciência social consegue formular relações necessárias” (Trubetzkoy, 1933, p. 243 apud Lévi-Strauss, 1975 [1945], p. 48), sendo esta a única

impacto epistemológico da teoria da relatividade, e que, como Maso (1995) menciona, recebeu inclusive a aprovação do próprio Einstein. No geral, há várias menções na obra de Bachelard ao desenvolvimento do pensamento relacional, especialmente nas ciências matemáticas e físicas, que foram, como vimos com Cassirer, as primeiras a descobrirem o significado funcional do conceito de relação. Isto é mais evidente na análise de Bachelard do nascimento da geometria não-euclidiana (Bachelard, 1978), que nasce com Gauss, Lobatchewsky e Bolyai, bem como o da teoria da relatividade, com Einstein, mas também abrange exemplos provenientes do desenvolvimento da química moderna.

²⁶ Vandenberghe (1999), na sua interpretação do corpo teórico de Bourdieu, enfatiza este mesmo ponto, e embora ele tenha produzido uma análise impressionante da passagem realizada por Cassirer do estruturalismo à filosofia das formas simbólicas (Vandenberghe, 2018), ele não chega a traçar uma relação de como, no plano epistemológico, a superação de Bourdieu do estruturalismo enquanto teoria do conhecimento é conectada à própria interpretação de Cassirer da teoria científica enquanto uma forma simbólica de representação da realidade — e que é justamente o argumento que tento avançar nesta seção.

ciência social, nas palavras do antropólogo francês, a qual se poderia verdadeiramente atribuir a nomenclatura de “ciência”.

Mas, diria Cassirer, este seria apenas o começo. Afinal, o motivo que justificaria a linguística ser, mesmo em sua versão estrutural, uma “*Geisteswissenschaft*” advinha do simples fato de que, segundo Cassirer, “*Language is a symbolic form. It consists of symbols, and symbols are no part of our physical world. They belong to an entirely different universe of discourse. Natural things and symbols cannot be brought to the same denominator.*” (Cassirer, 1945, p. 115, grifo meu). Desta forma, mesmo havendo uma correspondência, à nível estrutural, entre os objetos das ciências naturais e os objetos da ciência linguística, esta correspondência não anula o “salto ontológico” realizado pela linguística que, ao negar a possibilidade de uma correspondência analógica, reforça que o universo da linguagem é um universo de significação e, portanto, um universo mediado por formas simbólicas. Em decorrência desta dimensão simbólica, que, para o autor, não se trataria de um mero detalhe, não seria possível equivaler as ciências do espírito às ciências naturais, e a linguística a esta última, sem necessariamente eliminar a natureza constitutivamente simbólica do fenômeno linguístico.

Este é, afinal, o argumento principal de Cassirer. A inovação-chave apresentada pelo estruturalismo, que ele vê como sendo a postulação lógica (ou, melhor dizendo, “estrutural”) da existência, em um determinado domínio da realidade, de uma “totalidade” ou de um “sistema” composto pela interconexão entre partes cuja existência é somente realizada através da sua relação — e que Lévi-Strauss parece tão certo em dizer que seria um fenômeno estritamente restrito à fonologia, tal qual delineada no artigo-programa de Trubetzkoy — seria algo que, na verdade, poderia ser igualmente localizado em outros domínios do conhecimento, como na já citada anatomia comparada de Cuvier ou na ideia de “campo eletromagnético” de Faraday e Maxwell, constituindo não uma idiosincrasia isolada que teria sido revelada pelo “*Cercle Linguistique de Prague*”, mas, sobretudo, “[...] the expression of a general tendency of thought that, in these last decades, has become more and more prominent in almost all fields of scientific research” (Cassirer, 1945, p. 120).

Há duas correções a serem feitas. Cassirer profere esta palestra em fevereiro, na Universidade de Columbia, em Nova York, e falece meses após, em abril de 1945. Sabemos, portanto, que, apesar do estruturalismo ter sido uma espécie de “[...] *Koiné* de toda uma geração

intelectual” (Dosse, 1993, p. 14) que envolveu quase todas as disciplinas das ciências humanas, a começar pela linguística, passando pela etnologia e pela semiótica até chegar à psicanálise, ele eventualmente tornou-se um programa de pesquisa regressivo ou, para colocar nos termos de Lakatos, “degenerado”, de forma que dificilmente poderíamos caracterizar o método estrutural à maneira teleológica, como o faz Cassirer, categorizando-o como uma “tendência geral do pensamento científico”²⁷. Inclusive, não seria irônico mencionar que é pela “releitura” de uma de suas maiores fontes de inspiração (ao menos na linguística), Saussure, que se iniciará o deslocamento para a futura sucessão do paradigma estruturalista, vide a entrada de Jacques Derrida no “debate estruturalista”, com o seu célebre “*Structure, Sign, and Play in the Discourse of the Human Sciences*”, tido como um marco do pós-estruturalismo, especialmente depois da recepção da obra de Derrida nos departamentos provinciais de Crítica Literária (e dos insurgentes “Cultural Studies”) nos Estados Unidos (Lamont, 1987; Dumont, 2020). Por outro lado, sabemos hoje o porquê do apelo da fonologia — e, neste sentido, seguindo o argumento de Cassirer, especialmente a fonologia de Trubetzkoy, e, por outro lado, o projeto de Jakobson de procurar os “traços distintivos universais da linguagem” — à Lévi-Strauss, pois, como se sabe, o pacote entregue pela fonologia do Círculo de Praga vinha com um componente especial: a saber, a introdução do domínio vasto e nebuloso do “*inconsciente*”, instrumento lógico-conceitual sem o qual a tetratologia do “*Mythologiques*” não poderia ter sido criada, e o mesmo poderia ser dito dos meticulosos “*Séminaires*” de Lacan, bem como dos escritos político-filosóficos de Louis Althusser, dentre outros.

Paradoxalmente, é todo o “reino do inconsciente”, guardado, até então, pela mais hermenêutica das “*Geisteswissenschaft*” (e, portanto, mais dessafeita à ideia da existência de “relações necessárias”), que o cenário intelectual francês das décadas de 50 e 60 iria, com a insurgência estruturalista, inevitavelmente redescobrir, transformando-o em uma instrumento-chave no desenvolvimento de uma teoria da prática que localiza a finalidade da ação no inconsciente e que, especialmente no caso de Althusser e Lévi-Strauss, é tratado como uma espécie

²⁷ Bourdieu, ainda mistificado pelo “*koine*” estruturalista, incorre em um erro similar ao afirmar que: “The break with the spontaneous philosophy of knowledge of the social world, represented by the decision to give methodological primacy to objective relations as against the agents entering them and the representations they may form of them, constitutes an inevitable moment in the progress of any science of man” (Bourdieu, 1968, p. 703, grifo meu). Talvez este seja o melhor exemplo da influência que Cassirer deteve no desenvolvimento da interpretação de Bourdieu do significado epistemológico do estruturalismo.

de “[...] Deus *ex machina* which is also a God in the machine” (Bourdieu, 1992, p. 40). Portanto, se é verdade, como argumenta Cassirer, que o pensamento estruturalista não deriva necessariamente dos escritos do idiossincrático Círculo de Praga, o que até certo ponto, sendo matemático de formação, Lévi-Strauss também o sabia, a escolha do “*maître*” do estruturalismo francês pela importação específica do programa teórico de Trubetzkoy-Jakobson revela, por outro lado, afinidades inerentes entre o ponto de vista objetivista, na linguística, e o ponto de objetivista a qual avançaria Lévi-Strauss na etnologia e nos estudos sobre parentesco.

Esclarecer e retratar a interpretação de Cassirer do legado estruturalista é, neste sentido, notadamente importante, pois sua interpretação, somada à ênfase dada pelo autor à dimensão simbólica e, portanto, necessariamente interpretativa dos domínios da cultura e da linguagem, revela algumas “afinidades eletivas” não tanto com a recepção de Bourdieu do paradigma estruturalista que, como seus outros contemporâneos, fora balizada pelas leituras da clássica diáde Saussure-Lévi-Strauss (Idem, 2004), mas especialmente com as soluções que este identificará no trajeto à sua superação. Afinal, ao analisar a sua relação com a corrente filosófica estruturalista, embora Bourdieu não chegue a mencionar a mediação de Cassirer que, no campo intelectual francês das décadas de 50 e 60, para todos os efeitos permanecia como uma fonte lateral, quando não inteiramente desconhecida, sabe-se claramente do impacto que “The philosophy of symbolic forms” exerceu, por exemplo, no desenvolvimento da psicologia cognitiva de Kurt Lewin (Ringer, 1980), cuja aplicação da noção de “campo” serviria como um exemplo conceitual fundamental — em adição aos escritos da sociologia da religião de Weber — para o desenvolvimento de um dos principais elementos do aparelho teórico-conceitual da sociologia relacional de Bourdieu, e que, inclusive, representa, talvez mais do que todos os outros, o que Bourdieu efetivamente retém do legado estruturalista.

Embora o termo “estruturalismo” possa ser retratado aos escritos de Jakobson, é no Saussure do “*Cours de linguistique générale*” que encontramos o “germe” a qual todos os escritos estruturalistas fazem referência. Erguendo seu projeto teórico contra os “estudos parciais” provenientes do método diacrônico, que estavam mais interessados na “língua como produto histórico” (Sapir, 2004), Saussure é categórico ao deslocar o objeto da linguística ao estudo da “*langue*”, ato social da linguagem, em contraposição ao estudo da “*parole*”, ato individual da linguagem (Saussure, 2006), constituindo esta primeira, enquanto objeto científico, como um

“sistema” dotado de caráter sincrônico. Diferenciando “*parole*” de “*langue*”, Saussure desloca o estudo da comunicação para o estudo da linguagem, agora entendida como um sistema de relações objetivas entre signos linguísticos. Neste ponto de vista, dá-se privilégio ao primado da lógica e da estrutura, vistas a partir de sua definição sincrônica, e determinadas por relações internas, sem conexão com determinações externas à lógica “orgânica” da língua, que é entendida agora como um objeto autônomo. Promovido por Saussure, este “golpe teórico” inaugural acaba por imprimir à linguística uma nova definição epistemológica do seu próprio objeto, na medida em que afasta-se de uma leitura essencialista do fenômeno linguístico, constituído, antes, na relação arbitrária do signo, que é a conjunção entre significante e significado, e, principalmente, na articulação destes signos em uma totalidade dotada de caráter sistêmico, o objeto da linguística. A introdução da noção de “sistema”, transformada posteriormente pela linguística russa (Jakobson, Karcevsky, Trubetzkoy) em “estrutura”, bem como a asserção de que a língua seria forma, e não substância, e que as unidades da língua não se explicam senão por suas relações necessárias são os três fundamentos constitutivos da abordagem Saussuriana. Assim nos resume Benveniste, aluno de Saussure:

O princípio fundamental é que a língua constitui um sistema do qual todas as partes são unidas por uma relação de solidariedade e de dependência. Esse sistema organiza unidades, que são os signos articulados, que se diferenciam e se delimitam mutuamente. A doutrina estruturalista ensina a predominância do sistema sobre os elementos, visa a destacar a estrutura do sistema através da relação dos elementos, tanto na cadeia falada como nos paradigmas formais, e mostra o caráter orgânico às quais a língua é submetida. (Benveniste, 1991, p. 104).

Por que retornar à Saussure? Assim nos responde Bourdieu, no início de “*The Logic of Practice*”, que talvez seja a condensação mais completa do seu estruturalismo genético e de sua abordagem praxeológica do social: “there is perhaps no better way of grasping the epistemological and sociological presuppositions of objectivism than to return to the inaugural operations through which Saussure constructed the specific object of linguistics” (Bourdieu, 1992, p. 30), afinal, continua ele, “these operations [...] have become the epistemological unconscious of structuralism” (Ibid., p. 30). Isto porque, como vimos, o “golpe Saussuriano” não foi somente teórico, mas sobretudo epistemológico (Maniglier, 2006): ele deslocara não só o olhar acerca do objeto linguístico, mas também, com isso, a sua própria construção epistemológica, na medida em

que Saussure, na sua célebre frase, afirmara que “bem longe de dizer que o objeto precede o ponto de vista, diríamos que é ponto de vista que cria o objeto” (Saussure, 2006, p. 15). Este novo ponto de vista, o do gramático (Saussure fora professor, na Universidade de Geneva, de gramática comparada indo-europeia), ao introduzir na linguística o pensamento relacional, apesar de afastar-se da prisão redutora da experiência primeira, bem como do indutivismo do método histórico, acaba, entretanto, incorrendo no que Bourdieu costumava chamar de “falácia escolástica”. Dado o fato de que, com Lévi-Strauss, a antropologia importa, com poucas modificações e de forma não-reflexiva, o método estrutural da linguística, incluindo a sua forma de construção do objeto, ela incorreria, segundo Bourdieu, no mesmo erro objetivista no qual incorre Saussure.

Para compreender a crítica que Bourdieu realiza ao ponto de vista “objetivista”, comungado pela antropologia estruturalista de Lévi-Strauss e pela semiologia de Saussure, é preciso entender como Bourdieu posiciona este ponto de vista dentro de uma teoria abrangente dos diferentes modos de conhecimento do mundo social. O artigo intitulado “*The three forms of theoretical knowledge*” (Bourdieu, 1973) talvez nos oferecera a versão mais sintética deste esforço de posicionamento do pensamento objetivista. Bourdieu inicialmente afirma que há três formas de conhecimento teórico do mundo social, sendo todas elas opostas ao “conhecimento prático” do mundo social: o primeiro, (i) fenomenológico (i.e: interacionismo simbólico da Escola de Chicago ou etnometodologia de Garfinkel), restringiria-se ao registro da experiência primária, auto-evidente, dos agentes sociais; a segunda, representada pelo (ii) objetivismo, estaria centrada na construção das relações objetivas que condicionam a experiência dos agentes sociais; por fim, haveria o (iii) conhecimento praxeológico, que Bourdieu afirma reter não só a preocupação “objetivista” quanto à construção das relações objetivas que condicionam a prática social, mas também a preocupação quanto ao “[...] dual process of the internalization of externality and the externalization of internality” (Ibid., p. 53). Para Bourdieu, o ponto de vista objetivista falharia em não reconhecer justamente os princípios que uma visão praxeológica do mundo social — tal qual Bourdieu teria desenvolvido em “*Outline of a theory of practice*” e “*Logic of practice*” — toma como basilares, a saber, o princípio de, seguindo Husserl, observar o já mencionado processo duplo de internalização da externalidade e de externalização da internalidade. Vejamos.

A postura Saussuriana implica, como declaramos, em uma quebra com a experiência “dóxic” do mundo social: a linguagem não é analisada através da sua demonstração explícita, *in*

actum, isto é, enquanto “*parole*”, mas como “*langue*”, sistema de relações entre unidades linguísticas, os “signos”, constituídas através de relação que estabelecem não só entre si, mas como uma totalidade articulada que age de forma orgânica. A arbitrariedade da contingência restringi-se ao signo; “o sistema” produz relações necessárias entre os signos. Da mesma forma, Lévi-Strauss, fazendo referência explícita à Saussure, argumenta que, ao colhermos a descrição nativística do mito, tendemos a notar que “[...] parece que a sucessão dos acontecimentos não está aí sujeita a nenhuma regra de lógica ou continuidade [...] toda relação concebível é possível” (Lévi-Strauss, 1975, p. 239), embora haja, segundo ele, escondendo-se por trás da contingência do relato produzido, uma “estrutura” “sincrônica” e “inconsciente” que organiza a disposição dos mitemas, e que só pode ser revelada na medida em que se estabelece a relação entre todos os mitemas em um dado sistema, observando, entre eles, os seus “feixes de relações”. Da mesma forma, no que tange ao estudo do parentesco, Lévi-Strauss emula Saussure ao afirmar que o parentesco não se exprime somente através do ato arbitrário e visível da nomenclatura (Saussure diz o mesmo sobre a “*langue*”), introduzindo a noção de “sistema”, responsável por organizar as homologias nas estruturas elementares do parentesco entre “sistemas classificatórios” e “sistemas de atitudes”. Esta operação justificaria a rejeição, por Lévi-Strauss, das explicações nativísticas acerca das relações matrimoniais e de parentesco.

Estas duas representações seriam, para Bourdieu, exemplos categóricos da falácia escolástica, que consiste no fato de introduzir, no objeto, a relação intelectualizada do pesquisador com o seu objeto, substituindo a relação prática que os sujeitos estabelecem com a prática pela relação escolástica que o pesquisador estabelece com a prática para explicar as atividades práticas dos sujeitos que observa. Nas palavras de Bourdieu, após formalizarem os modelos ou descreverem as estruturas que governariam as ações dos sujeitos, “[...] the social scientists tends to place these models, which belongs to the order of logic, in the individual or collective consciousness of the individual agents or groups” (Bourdieu, 2015 [1981], p. 305). No caso da linguística, ao dotar a “*langue*” de um caráter autônomo, separando-o da “*parole*”, Saussure constrói, no plano teórico, o isolamento da língua de todos os fatores externos que condicionam e possibilitam a sua realização (i.e: pesquisas que relacionam o uso da língua à geografia ou história política de um determinado território, bem como a uma determinada classe social ou grupo etnológico). A falácia escolástica exprime-se com maior clareza no fato de que, ao dotar a língua de um caráter “sistêmico”, Saussure reduza o ato de comunicação a um ato mecânico de execução baseado no domínio do código

linguístico, que, por si só, encerraria o domínio do uso linguístico das expressões linguísticas, descolando os atos linguísticos do seu contexto prático, social. Imprimindo, no objeto linguístico, a relação do gramático com a língua — que, neste caso, é reduzida à sua codificação —, Saussure vê nos atos linguísticos a mera execução do modelo que forja para concebê-los, transferindo ao modelo o poder explicativo de determinação da realidade (Bourdieu, 1992; 1995; 1998).

O problema de Lévi-Strauss é ainda maior, na medida em que, segundo Bourdieu, em todas as ciências sociais, mas mais especificamente na antropologia, “[...] epistemological reflection on the conditions of possibility of the anthropological sciences forms an integral part of the anthropological sciences”, de modo que “[...] a science which has as its very object that which makes the science possible, such as language or culture, can only constitute itself by the constitution of its own conditions of possibility” (Idem., 1973, p. 56). Desta forma, ao não colocar-se esta questão fundamental, Lévi-Strauss substitui as explicações nativísticas dos mitemas ou das relações matrimoniais e de parentesco por um modelo dedicado à explicá-las, projetando, nos rituais e mitos, relações que só existem no papel, e que foram forjadas justamente para interpretá-los. Como um linguista que analisa uma língua que não é sua língua-mãe, o antropólogo produz uma relação completamente distanciada, teórica e decodificadora²⁸ das sociedades em que estuda, esquecendo-se de conectar as relações produzidas no seu modelo teórico com as relações práticas que os sujeitos estabelecem com estas práticas sociais e, ao mesmo tempo, sem teorizar a sua própria relação com a prática, que é sobretudo científica. Hipostasiando as relações objetivas que constrói no seu modelo, Lévi-Strauss desconsidera as racionalizações nativísticas em prol de uma conexão intrínseca entre linguagem e parentesco ao nível do “inconsciente”, concedendo eficácia social a elaborações conceituais que são, em princípio, derivadas do seu modelo teórico, que é, ele

²⁸ E não é por acaso que Bourdieu, quando na elaboração do seu prefácio a “*Un art moyen*” resgata uma citação de Claude Bernard, costumeiramente tido como um dos responsáveis pela fundação da ciência experimental, que oferece uma visão particularmente interessante para a compreensão da posição “distanciada” produzida pela “visão escolástica”. Assim, diz Bernard: “*The experimenter who is faced with natural phenomena is like a spectator watching silent scenes. In a sense he is nature's examining judge; only, instead of being up against those who seek to deceive him with lying testimonies or false witness, he is dealing with natural phenomena which are, as far as he is concerned, characters whose language and customs are unknown to him, who live in circumstances which are unknown to him and yet whose intentions he wishes to know. To this end he employs all the means within his power. He observes their actions, their development, their manifestations, and he seeks to untangle their causes by using various tests, called experiments. He uses all imaginable artifices and, as is commonly said, often tells lies to know the truth, and attributes his own ideas to nature. He makes certain presuppositions about the causes of the actions that pass before him, and, in order to know if the hypothesis at the basis of his interpretation is correct, he sets about bringing to light certain facts which, in the logical order of things, may confirm or negate the idea that he has conceived.*” (Bernard, 1984, p. 52 apud Bourdieu, 1990, p. 3).

mesmo, altamente devedor da sua posição escolástica. Como costumava advertir Bachelard: “Plus on est loin des faits, plus facilement on évoque les « influences” (Bachelard, 1972, p. 249).

Portanto, quando Bourdieu fala, em “*Le métier de sociologue*”, acerca da construção das relações objetivas, espécie de derivação necessária do postulado da construção do objeto, ele está enfatizando a necessidade de associar à explicação sociológica uma “teoria sociológica do conhecimento sociológico” (Idem., 2010). Trata-se, afinal, da construção aquiescente e reflexiva das relações que condicionam o ponto de vista do pesquisador com o seu objeto, e, ao mesmo tempo, da relação que os próprios sujeitos sociais, tratados como objetos, estabelecem com as práticas que a teoria busca explicar. Como ele colocaria categoricamente em “*Outline*”, em uma espécie de alquimia entre Pascal e Husserl, “one thus has to acknowledge that practice has a logic which is not that of logic [...]” (Bourdieu, 1995, p. 109). Embora ele reconheça, seguindo Cassirer (1945), que o maior ganho epistemológico do estruturalismo seja o de postular que a experiência é um sistema, quebrando talvez como nenhuma outra teoria epistemológica do social a visão substancialista que predominara nas ciências sociais, bem como de oferecer fortes objeções às filosofias “artificialistas”-“voluntaristas”-“espontanéistas” do social, Bourdieu constrói a sua teoria da prática (que deveria ser entendida, na verdade, mais como uma “theory of the mode of generation of practices”) para escapar às visões mecanicistas (Saussure interpretando os atos de comunicação linguística como uma mera execução de um sistema pré-estabelecido) e finalistas (Lévi-Strauss encontrando, no conceito de “inconsciente”, um “operador mecânico da finalidade”) da prática em que o objetivismo, se deixado a si mesmo, necessariamente leva. Assim, resume ele: “the renunciation implied by the theory of the system of objective relations it not completely justified *except as a preliminary condition of the construction of the theory of the relations between the agents and the system of objective relations*” (Idem, 1968, p. 704, grifo meu).

Como costumava dizer Bourdieu, “methodological objectivism demands its own supercession” (1995, p. 72). No plano teórico, mesmo nas elaborações que poderiam ser consideradas como mais próximas da teoria estruturalista, tal qual em “*Structuralism and The Theory of Social knowledge*” (Bourdieu, 1968), Bourdieu quebra igualmente com a representação teórica que a teoria estruturalista realiza da relação entre teoria e realidade. Isto é, ele censura o estruturalismo tanto por produzir uma concepção escolástica da prática, como já demonstramos, como também por produzir uma versão escolástica da teoria — e é justamente para realizar esta

crítica à nível epistemológico que Bourdieu recorre à Cassirer, cuja filosofia das formas simbólicas oferece uma teoria dos sistemas simbólicos compatível com uma teoria epistemológica relacional do conhecimento científico.

Sendo fruto da herança neokantiana de Marburg, Cassirer coloca o problema do conhecimento para além das divisões comuns da epistemologia tradicional, que efetuam a separação entre, por um lado, experiência objetiva, e, de outro lado, experiência subjetiva, afirmando que “the problem of knowledge, instead of leading us to a metaphysical dualism of the subjective and the objective worlds, *has led us to a totality of relations*, that contains the presupposition of the intellectual opposition of the “subject” and the “object” (Cassirer, 1923 [1910], p. 326, grifo meu). Caracterizando esta distinção entre partes “objetivas” e “subjetivas” da experiência como um resquício metafísico que representaria, nas palavras de Bachelard, nada mais do que um obstáculo epistemológico a ser superado, o autor é enfático em demonstrar como ambas constituem uma parte expressiva de uma mesma experiência total a ser descrita. Nas ciências empíricas, diz Cassirer, estes “dois tipos fundamentais de conhecimento” (dedução e indução, objetivismo e subjetivismo) — a semelhança com o artigo de Bourdieu é notável — constituem, na verdade, formas de conhecimento distintas que devem ser ambas reintegradas na análise da “totalidade das relações” do objeto. Por um lado, não há (i) “invariáveis absolutas”, como postularia um certo objetivismo apressado cujo fundamento reside na criação de uma “teoria metafísica do universal” que concederia aos conceitos o status de “realidades independente”; ou, na outra alternativa igualmente problemática, (ii) “elementos sempre-e-a-todo-momento intercambiáveis da experiência”, como postularia um certo subjetivismo infundado, que veria no estabelecimento teórico de relações causais necessárias a anulação da “experiência individual”, esta espécie de detentora única da “realidade verdadeira”; pois, “in the developed scientific conception of the world, the two elements are inseparably united” (Ibid., p. 231). Vistas como partes integrais da “totalidade das relações” que constituem um objeto científico, ambas as experiências, objetivas e subjetivas, formariam parte integral de uma teoria explicativa do objeto, que é visto como um agregado de relações cientificamente construídas.

Nesta visão teórica, os conceitos, como abstrações derivadas da teoria, não servem para copiar de forma esquemática a realidade sensória, como na lógica aristotélica (e substancialista) de formação dos conceitos, e sim para “[...] represent this reality as a necessary connection of grounds

and consequences” (Ibid., p. 164-5). O conceito, para Cassirer, serve para, em um primeiro momento, quebrar com a experiência imediata/intuitiva para somente, em um segundo momento, reconstruí-la através de um conjunto de relações simbólicas que, apesar de não serem pura abstração, e de terem fundamento na realidade, não são igualmente um produto imediato da realidade, mas uma construção do pensamento que, em última instância, imprime na realidade uma certa determinação. Assim, resume ele, “knowledge releases the pure relations from their involvement with the concrete and individually determined reality of things, in order to represent them purely as such in the universality of their form, in their relational character” (Idem, 1980c [1923], p. 284). Se é bem verdade que, para Cassirer, a compreensão simbólica dos conceitos e fenômenos do real, inicialmente realizada pela matemática e pela física moderna, seja o instrumento-chave que possibilita a superação do empirismo sensório, estes conceitos científicos nunca deixam de ser símbolos criados pelo intelecto para, de acordo com a linguagem científica, representar a realidade (Cassirer, 1980a [1923]). No entanto, grande parte de “The Philosophy of Symbolic Forms” pode ser interpretada como uma tentativa de demonstrar que a lógica simbólico-conceitual, longe de ser uma particularidade do pensamento científico, constitui, na verdade, para Cassirer leitor de Humboldt, uma parte integral da cultura humana²⁹. Cada universo simbólico — mito, arte, religião, ciência — manteria, entre si, um “*vinculum functionale*”, na medida em que todos representariam, à sua maneira particular, uma maneira de organizar e sistematizar a realidade através de conceitos simbólicos, sendo cada um destes universos igualmente dotados de uma forma correspondente de apreensão simbólica específica (Idem., 1980c).

Em certo sentido, Bourdieu é altamente tributário desta espécie de antropologia filosófica neokantiana elaborada por Cassirer (Bourdieu, 2001; Vandenberghe, 1999; Peters, 2012; Wacquant, 2013). Por exemplo, a concepção do “*homo sociologicus*” bourdieusiano enquanto “*homo symbolicum*” parece ser um pressuposto filosófico que norteia o trabalho sociológico que

²⁹ Isto se torna mais claro em “O Ensaio sobre o Homem”, onde Cassirer, ao descrever a passagem da natureza para a cultura, argumentou que, com a gênese dos sistemas simbólicos, o círculo funcional do homem passou por uma mudança não só quantitativamente maior, mas qualitativamente maior, pois “[...] envolveu-se de tal modo em formas linguísticas, imagens artísticas, símbolos míticos ou ritos religiosos, *que não consegue ver ou conhecer coisa alguma a não ser pela interposição desse meio artificial*” (Idem., 2012, pp. 48-9). A herança humboldtiana é clara, na medida em que ao expor o “problema da linguagem”, Humboldt afirma: “Man lives with his objects chiefly — in fact, since his feelings and acting depends on his perceptions, one may say exclusively — as language presents them to him. By the same process whereby he spins language out of his own being, he ensnares himself in it; and each language draws a magic circle round the people to which it belongs, a circle from which there is no escape save by stepping out of it into another” (Humboldt apud Cassirer, 1953, p. 8).

Bourdieu realiza em “*La distinction*” acerca das classes sociais francesas. A teoria do campo, como foi posteriormente elaborada durante toda a sua obra, é tão devedora da sociologia da religião de Max Weber quanto da reelaboração neokantiana que Cassirer realiza, em especial da sua concepção dos universos simbólicos (arte, religião, ciência, mito e etc.) como atrelados a diferentes formas de apreensões simbólicas e que, é claro, é complementada com a própria transposição sociológica que Durkheim e Mauss fazem da filosofia neokantiana alemã, em especial da noção de “categorias de entendimento” (Durkheim e Mauss, 1990; Durkheim, 2000a; 2000b).

E, talvez mais importante, a maneira que Bourdieu acaba concebendo o caráter relacional da sua teoria científica acerca do conhecimento — e este é o argumento-chave que norteia a conexão que estabeleço entre a ligação de Cassirer e Bourdieu com o estruturalismo enquanto teoria do conhecimento — é, ela mesma, extremamente devedora da própria concepção de Cassirer da teoria científica, bem como da sua interpretação do estruturalismo. Apesar de ambos manterem uma relação dialógica com a transposição estruturalista realizada por Lévi-Strauss, que vê nas inovações realizadas pela linguística do começo do séc. XX o “modelo” a ser tomado como base para importação do método estruturalista às ciências sociais, é na física moderna que Bourdieu busca o modelo ideal para importação do método estruturalista. Assim, diz ele, em “*The Structuralism and Theory of Social Knowledge*”, citando Herz, “[...] the theoretical process consist in *building symbolic representations whose structure is such that their necessary consequences in the sphere of thought are symbols of the consequences in the realm of things of the objects represented*” (1968, p. 687, grifo meu). Não se trata de aderir a uma visão positivista (i.e: teoria como tradução literal, mecânica da realidade). A teoria não deve corresponder fielmente à realidade senão em sua totalidade, isto é, nas relações mútuas estabelecidas entre os conceitos, por um lado, e nas relações mútuas entre os elementos da realidade a qual eles representam. Assim,

The structure of symbols symbolizes the structure of the relations established by experience in such a way that the relation between theory and facts, between reason and experience, is still a structural homology [...] In other words, *theory as a system of signs organized to represent, through their own relations, the relations among the object is a translation or, better, a symbol linked to what it symbolizes by a law of analogy* (Ibid., p. 688, grifo meu).

Ironicamente, é na introdução de Herz ao seu *“The Principles of Mechanics”* que Bourdieu encontra uma maneira de reter, no plano teórico, o caráter relacional do método estruturalista — incluindo todas as suas derivações analíticas, representadas pelas noções de “analogia”, “homologia” e etc. — sem recair no dilema mecanicista/finalista a qual recaem Saussure e Lévi-Strauss. Neste sentido, Bourdieu segue o argumento-chave da interpretação de Cassirer do estruturalismo, tal qual esboçada no seu *“Structuralism in Modern Linguistics”* (que Bourdieu, inclusive, cita no seu artigo), buscando na física moderna (Herz, Duhem, Juvet e outros) um modelo alternativo para importação do método estrutural (basta lembrar a menção, feita por Cassirer, da noção de “campo” de Faraday-Maxwell). Isto coincide com a descrição que Bourdieu, em *“Fieldwork in Philosophy”*³⁰, realiza acerca da sua relação com o estruturalismo, quando afirmou que, apesar das suas tentativas iniciais de transpô-lo à sociologia (e vemos isso claramente em *“Structuralism and Theory of Social Knowledge”*, que termina com uma crítica aberta do modelo mecanicista da prática social), Bourdieu nunca sentira-se inteiramente disposto a realizar, como fez Lévi-Strauss na etnologia, ou Barthes na semiologia, uma transposição mecânica dos escritos de Saussure ou Jakobson para a etnologia ou para a sociologia (Bourdieu, 2004).

Inclusive, a interpretação que Bourdieu avança da teoria científica enquanto um sistema simbólico organizado de forma a dispor, de forma relacional, as relações entre os objetos — e que Vandenberghe (1999) identifica como sendo uma estratégia convencionalista, de fundo kantiano, para escapar do perigo da “ontologização de proposições epistemológicas” — é extremamente similar, senão igual, à representação que Cassirer faz da teoria científica em *“The Philosophy of Symbolic Forms”*. Para ambos, o “objetivismo” deveria ser tratado como um “momento necessário”, mas não suficiente, da construção de uma teoria científica que, tanto para o filósofo de Marburg quanto para o sociólogo francês, deveria necessariamente incorporar a dimensão objetiva e subjetiva da realidade. Em certo sentido, é somente porque fora “vacinado” por Cassirer, em especial pela sua interpretação particular do legado estruturalista, que Bourdieu pudera reter elementos-chave da teoria estruturalista, mesmo que posteriormente ele a tenha abandonado. Na década de 60, após suas incursões etnológicas nas sociedades bérberes da Argélia, bem como entre os grupos camponeses da sua cidade natal no Béarn, ele adicionaria à teoria estruturalista uma visão

³⁰ Trata-se de uma entrevista realizada com três sociólogos alemães (dentre eles Axel Honneth) acerca, dentre outras coisas, o seu percurso na filosofia. Inicialmente publicada em alemão, a entrevista foi reproduzida em “Coisas Ditas” (2004).

praxeológica do mundo social, rompendo de forma definitiva com o estruturalismo de Lévi-Strauss. Desta forma, o significado sociológico da “construção das relações objetivas”, tal qual mencionada em “*Le métier de sociologue*” — e que, para Bourdieu, tornou-se nada mais do que a prescrição teórica da aplicação empírica do seu conceito estenográfico de “campo” — , é, especialmente após a sua quebra com o estruturalismo, mais devedora da epistemologia relacional da filosofia das formas simbólicas de Ernst Cassirer do que das inovações teóricas representadas pela teoria estruturalista de Lévi-Strauss³¹.

A CONSTATAÇÃO

Ao descreverem a ordem lógica dos atos epistemológicos que orientam a pesquisa sociológica — ruptura, construção, constação —, Bourdieu e seus colaboradores são enfáticos em demonstrar que não há, nesta hierarquia dos atos epistemológicos, uma relação cronológica, de modo que “afirmar que o fato [científico] é *conquistado, construído e constatado* não é dizer que, a cada um desses atos epistemológicos, correspondam operações sucessivas, equipadas com este ou aquele instrumento específico” (Bourdieu et al, 2010 [1968], p. 74, grifo meu), embora haja, como vimos, uma correspondência entre o exercício da ruptura epistemológica e a efetuação da construção do objeto, na medida em que “[...] in place of the narrow naive picture of the world, a more comprehensive insight *should be achieved*, such as to *reveal* to us the *finer structural relations of the real* [...]” (Cassirer, 1923 [1910], pp. 221-2, grifo meu). Resta, portanto, a explicitação do ato epistemológico da constatação.

Na pedagogia tradicional da atividade científica, tal qual ela é apresentada sumariamente nos manuais de pesquisa que, para todos os efeitos, condensam o paradigma de uma determinada disciplina (Kuhn, 1997), é comum observarmos recomendações de que os problemas científicos devem ser dispostos em uma determinada estrutura de fases sucessivas (observação, hipótese,

³¹ Não há como negar, entretanto, que grande parte da interpretação de Bourdieu da dimensão simbólica da realidade pode ser entendida como uma tentativa de efetivar uma síntese destas três abordagens distintas do mundo simbólico: a (i) filosofia das formas simbólicas de Ernst Cassirer, a (ii) transposição sociológica do legado kantiano realizada por Durkheim e Mauss e, por fim, (iii) a apreensão estrutural das produções simbólicas avançadas pela teoria estruturalista de Lévi-Strauss. Este é, inclusive, a maneira com que Bourdieu apresenta o seu conceito de “poder simbólico” (Bourdieu, 2007).

experimentação, teoria, observação e etc.), quando não reduzidas à versão a-teorética da tríade observação-experimentação-constatação. Embora escrito de maneira quase escolástica, a hierarquia dos atos epistemológicos que figura no “*Le métier de sociologue*” é para ser tudo menos uma recomendação “fechada”, derivada de uma representação estrita da lógica da pesquisa científica na disciplina sociológica. Trata-se, sobretudo, da transferência de uma espécie de “*habitus intelectual*” calcado, por um lado, na introdução da reflexividade na prática científica e, por outro lado, na adoção, perante aos fatos, de uma espécie de “dúvida radical” (Bourdieu, 2007), que nada mais representa do que uma postura ativa e sistemática perante aos fatos científicos construídos pela teoria, como colocaria Bourdieu em um seminário de pesquisa na EHESS em 1987. Afinal, “o saber da reflexão epistemológica só poderia se encarnar realmente na prática uma vez que fossem estabelecidas as condições sociais de um controle epistemológico [...]” (Bourdieu et al, 2010 [1968]) — e poderíamos adicionar, um controle epistemológico interiorizado na prática científica do próprio sociólogo. Neste sentido, o projeto de Bourdieu de uma “sociologia reflexiva” (Bourdieu, 2007; Bourdieu e Wacquant, 1992) — e que, em “*Le métier de sociologue*”, é apenas esboçado de maneira esquemática — é, ele mesmo, inteiramente devedor ao racionalismo aplicado de Gaston Bachelard (e, claro, poderia-se adicionar a figura de Jules Vuillemin, dada a menção direta de Bourdieu a ele nos seus últimos cursos do Collège de France sobre a sociologia da ciência).

E, de fato, a terceira seção do “manual” sociológico de Bourdieu-Passeron-Chamboredon pode ser considerado como uma transposição completa do racionalismo aplicado de Bachelard à ciência sociológica. As semelhanças são várias. Assim como Bourdieu, que afirmava que “como os pintores acadêmicos, ele [o “*homo academicus*”] faz desaparecer dos seus trabalhos os vestígios da pincelada, os toques e os retoques” (Ibid., p. 19), para Bachelard, parece ser indiscutível “[...] que o pensamento possa ser considerado, em seu exercício habitual, como uma *atividade essencialmente secreta*” (Bachelard, 1997, p. 79, grifo meu). Ambos, Bachelard e Bourdieu, tinham, em relação aos fatos empíricos e à teoria utilizada para revelá-los, a mesma visão: estes postulavam de que seria somente através da instauração de uma “vigilância epistemológica”, uma espécie de estado de reflexividade aquiescente permanente, que a prática científica pode atingir seu objetivo explicativo. Claramente desconfortado com a representação da atividade científica como uma busca por constatações “definitivas”, Bachelard era, na verdade, enfático em demonstrar que o pensamento científico racional regulariza, retifica e, por fim, constata várias e várias vezes antes

de apresentar-se na forma de uma sentença definitiva. E mais: para além das qualidades cartesianas que definem a atividade científica, tal como “ordem”, “método” e “clareza”, a proposta de Bachelard necessariamente incorpora a introdução da “reflexividade filosófica” (Idem, 1972) como uma qualidade inerente do “espírito científico” — o que não está muito longe da afirmação de Bourdieu de que a reflexividade é um aspecto central da prática sociológica. Afinal, diria Bachelard, “a ciência contemporânea é cada vez mais uma reflexão sobre reflexão” (Idem., 1996, p. 307), de modo que a atividade científica requer do seu pesquisador que ele esteja sempre um “estado nascente de objetivação”. Pode-se entender a sociologia reflexiva de Bourdieu como um processo de “sociologização” de apontamentos deixados pelo racionalismo aplicado de Bachelard, onde este apostava no desenvolvimento de uma “psicanálise científica” (Idem, 1978; 1996), espécie de “superego intelectualizado” dedicado à vigilância epistemológica (“vigilância intelectual de si”), como parte integral do espírito científico.

Em “A formação do espírito científico”, ao discutir o primeiro obstáculo epistemológico à formação do espírito científico — a experiência primeira —, Bachelard reconstrói o estabelecimento do pensamento científico moderno (séc. XV até XX), demonstrando como os autores de estudos pré-científicos tinham imensas dificuldades de se desprenderem dos seus conhecimentos empíricos já constituídos, bem como das suas pré-noções acerca do funcionamento do universo. Como vimos, a “cidadela erudita” pré-científica, para utilizar uma expressão comum entre Bourdieu e Bachelard, era composta em sua maioria por “homens cultos”, espécies de diletantes que, costumeiramente provenientes da nobreza, dedicavam-se à atividade científica, cuja natureza nesta época era mais próxima de um “artesanato individual” (dái a expressão Bachelardiana de “*homo faber*”) do que, como colocaria Wright Mills, em 1959, um “artesanato intelectual”. Para Bachelard, a formação do espírito científico implicava em uma transformação radical da atitude perante a atividade científica; a ciência seria sobretudo um “ofício” realizado em instituições especializadas e autônomas, que abrigariam indivíduos dedicados quase que exclusivamente ao exercício da prática científica. Nada mais próximo da ideia de Bourdieu de que a transmissão do *modus operandi* da ciência sociológica é, afinal, sobretudo a transmissão prática de um “ofício” prático (Bourdieu, 2007)³².

³² Inclusive, as primeiras edições publicadas no Brasil de “Le métier de sociologue” continham o título “A profissão de sociólogo”, sendo posteriormente modificadas para “Ofício de sociólogo”.

Porém, talvez a faceta mais peculiar do projeto sociológico de Bourdieu — e da qual ele é, talvez mais do que todos os outros aspectos, devedor de Bachelard, mas também de Cassirer — seja a relação que este estabelece, no plano sociológico, entre teoria e empiria. Já demonstramos, com os exemplos de Canguilhem e Koyré, como a tradição da epistemologia histórica francesa concebia esta relação, sobretudo através da afirmação da primazia das ideias teóricas em relação à prática experimental, o que tanto Bachelard quanto Bourdieu concordariam. Talvez tenha sido este primeiro, entretanto, quem tenha dado a melhor solução teórica à controvérsia ao postular que, entre teoria e experimentação, subsiste uma relação dialética (Bachelard, 1972), posição da qual Bourdieu, ávido por superar antinomias, como também o era Bachelard (especialmente o Bachelard sua “filosofia do não”), aderirá (Bourdieu, 2007). Desta forma, para Bourdieu, “[...] scientific theory as I construe it emerges as a program of perception and of action — a scientific habitus, if you wish — *which is disclosed only in the empirical work that actualizes it*. It is a temporary construct which takes shape for and by empirical work.” (Bourdieu e Wacquant, 1992, p. 161, grifo meu). Como a filosofia da ciência de Bachelard (1978), o programa sociológico de Bourdieu integra, a todo momento, experimentação e raciocínio teórico, e vice-versa, e se Bachelard dizia que “[...] demonstrações epistemológicas só tem a ganhar se forem desenvolvidas no âmbito dos problemas particulares [...]” (Idem, 1996), Bourdieu também era categórico ao enfatizar que “o cume da arte, em ciências sociais, está sem dúvida ser-se capaz de pôr em jogo « coisas teóricas » muito importantes a respeito de objetos ditos « empíricos » muito precisos [...]” (Bourdieu, 2007, pp. 20).

Não há, portanto, melhor maneira de encerrar a exposição das conexões entre a epistemologia racional e o pensamento relacional na obra de Pierre Bourdieu do que com a exposição da sua visão acerca da relação entre teoria e empiria, pois, como veremos, esta espécie “disposição científica” prescritiva mantém validade sobretudo com os principais instrumentos conceituais do programa sociológico de Bourdieu — habitus, campo, capital — que, não tendo nascidos de uma espécie de “partogênese teórica” (Bourdieu, 2007), foram, ao contrário, forjados eles mesmos para auxiliarem na resolução de problemas empíricos postos pela pesquisa sociológica.

CAPÍTULO 2: DAS INCURSÕES ETNOSSOCIOLOGICAS NA ARGÉLIA AO ESBOÇO DE UMA TEORIA DA PRÁTICA

“The chief defect of all hitherto existing materialism — that of Feuerbach included — is that the thing [*Gegenstand*], reality, sensuousness, is conceived only in the form of the *object* [*Objekt*] or of *intuition* [*Anschauung*], but not as *human sensuous activity, practice*, not subjectively. Hence it happened that the active side, in contradistinction to materialism, was developed by idealism — but only abstractly, since, of course, idealism does not know real, sensuous activity as such.” (Marx, 1976, p. 61).

“Un seul concept a suffi pour *disperser* les philosophies, pour montrer que les philosophies partielles se posaient sur un seul aspect, n’éclairaient qu’une face du concept.” (Bachelard, 1966 [1940], p. 39)³³

No decorrer da década de 50, o campo intelectual francês — como também toda a sociedade francesa — seria bouleversado pela “*question algérienne*” que, em conjunto com o “*affaire Dreyfus*” (Charle, 1990), na Terceira República, e, após, a “guerra dos escritores” (Sapiro, 1999) sob o regime de Vichy, rapidamente se constituiu como uma das principais questões do campo intelectual da França do século XX (Judt, 1992; 1998; LeSueur, 2001). Afinal, de Sartre (2004 [1960]; 2005 [1964]) à Camus (Roger, 2018); Lyotard (1989) à Derrida (Young, 2009); Aron (2010 [1983]) à Levinas (1980 [1961]); Beauvoir (Surkis, 2010) à Fanon (1968 [1961]) — todos os intelectuais tiveram de “prestar contas” frente à insurdecadora “*question algérienne*”.

Como Bourdieu demonstrou no “*Esquisse*” (2005), seu engajamento com a “*question algérienne*” não poderia ser mais diferente dos seus adversários do campo intelectual metropolitano francês, mesmo se colocado em comparação com a trajetória de outros discípulos da “geração de 30 da ENS”, como Derrida, Michel Sèrres, e até mesmo Jean-Claude Passeron, que também realizara seu serviço militar na Argélia durante a mesma época³⁴. Após a sua saída da ENS, com a

³³ “Assim, bastou um conceito para *dispersar* as filosofias, para mostrar que as filosofias parciais se debruçavam apenas sobre um aspecto, esclareciam apenas uma face do conceito” (tradução própria).

³⁴ Embora os trabalhos etnossociológicos que Bourdieu realizou na Argélia sejam fundamentais para a compreensão da sua teoria da prática, as apresentações tradicionais de seu trabalho sociológico tem frequentemente relegado este período formativo. No entanto, há uma vasta literatura existente sobre o tema, a começar pelo dossiê produzido pela revista inglesa “*Ethnography*”, que contém artigos de Wacquant (2004), Yacine (2004) e Silverstein (2004), assim

produção de um “*mémoire*” sobre o “*Animadversiones*” de Leibniz, sob a orientação de Henri Gouthier, Bourdieu frequenta as aulas de Koyré, Bachelard, Canguilhem e Éric Weil na EPHE (*École Pratique des Hautes Études*), um braço lateral da *Sorbonne*, e, em 1954, é admitido na “*agrégation en philosophie*”, passando a dar aulas no “*Lycée Théodore-de-Banville*”, em Moulins, na região central da França. Entretanto, em 1955, sua carreira provincial foi interrompida pela sua convocação ao serviço militar. Uma vez convocado ao exército francês, Bourdieu inicialmente rejeita a entrada na “*École des Officiers de Réserve*” (EOR), sendo designado então ao “Serviço Psicológico dos Exércitos”, em Versailles, uma opção privilegiada reservada aos “*ex-normaliens*” (Bourdieu, 2005). Desentendendo-se com oficiais de alta patente em Versailles, Bourdieu é posteriormente enviado à Argélia, aterrissando em Algiers em outubro de 1955, aos seus 25 anos de idade³⁵. Após um breve período realizando trabalhos secretariais em uma base aérea localizada ao oeste de Algiers, Bourdieu é transferido ao “*Centre de Documentation et Information*” do GG (“*Gouvernement Général*”), em decorrência de uma intervenção do Coronel Ducourneau, um membro do gabinete de Robert Lacoste (Ministro-Residente em Algiers) que também era proveniente do Béarn.

Como toda uma série de intelectuais antes dele — Germaine Tillion, Émile Dermenghem, Vincent Monteil, Louis Massignon, André Nouschi e outros (Yacine, 2004) —, Bourdieu aproveitou-se do fato de que o “*Centre de Documentation et Information*” fosse talvez a instituição que concentrasse o maior número de documentos, arquivos históricos e livros sobre os mais variados tópicos relativos à sociedade argelina. Uma vez lá, Bourdieu imergiu em estudos antropológicos e sociológicos, compilados históricos, registros arquivísticos, escritos literários e obras, produzindo, assim, o seu primeiro livro³⁶, “*Sociologie de l’Algérie*”, publicado em 1958 na

como do próprio Bourdieu (2004). Para uma apresentação recente e em português dos trabalhos etnossociológicos de Bourdieu, ver a excelente apresentação de Peters (2017). Para entender as relações existentes entre os trabalhos iniciais de Bourdieu na Argélia colonial e a teoria pós-colonial, ver Go (2013). Para revisões críticas dos trabalhos antropológicos de Bourdieu, ver Goodman (2003) e Reed-Danahay (2005). O já mencionado trabalho de LeSueur (2001) traz um bom panorama acerca da reação (e a relação) do campo intelectual francês à “*question algérienne*”.

³⁵ É Yacine quem nos reconta o estado político de Algiers quando na chegada de Bourdieu, em 1955: “The years Bourdieu spent in Algeria at war coincided with those when the socialists of the SFIO were in power in Paris. In 1956 Robert Lacoste was named Resident Minister in Algiers, where intellectuals well-known among the national academic universe frequented the General Government (nicknamed ‘the GG’), a highly political but also cultural location” (2004, p. 490).

³⁶ O argumento de Connell (e estamos sendo bem generosos com a autora quando o consideramos como um “argumento”) que, em “A iminente revolução na teoria social” (2012), reduz a circulação global dos trabalhos teóricos e empíricos de Bourdieu a uma imposição da teoria social produzida nas “metrópoles europeias” parece esquecer que

edição “*Que sais-je?*” da “*Presses Universitaires de France*” (PUF), com um prefácio escrito por Raymond Aron. Como lembraria posteriormente no “*Esquisse*”, o objetivo do livro era “dizer aos franceses, sobretudo aos de esquerda, o que de fato ocorria num país do qual eles ignoravam quase tudo — tudo isso, ainda outra vez, para servir a alguma coisa, e talvez também para esconjurar a má consciência do testemunho imponente de uma guerra atroz” (2005, p. 70).

Misturando suas leituras inaugurais de Max Weber³⁷ — em especial o Weber da “Ética protestante” — a leituras sistemáticas de Husserl, bem como realizando críticas contundentes às formulações dos representantes da chamada “teoria da modernização” (especialmente popular entre as décadas de 50 e 60) enquanto realizava incursões etnossociológicas particularmente entre os “*Kabyles*”, Bourdieu produz, através de técnicas variadas de produção de dados (estatística, entrevistas e documentos arquivísticos), não somente uma descrição sociológica aguçada acerca dos diferentes grupos sociais que até então compunham a sociedade argelina — “*Kabyles*”, “*Shawia*”, “*Mozabites*” e os “povos falantes de árabe” —, mas também uma constatação incisiva dos efeitos produzidos pelo sistema de dominação colonial que, representando um efetivo “choque entre civilizações”, desencadeara um processo violento de desintegração da Argélia que Bourdieu tomara conhecimento através dos arquivos do “*Centre*” e de suas pesquisas realizadas ao redor do país (Bourdieu, 1962 [1958]).

No entanto, talvez a contribuição teórica mais significativa deste ensaio esteja justamente na demonstração de que as estruturas sociais que governavam a vida social dos camponeses argelinos previamente à instauração da “situação colonial” (Balandier, 1993 [1955]) — o sentido de “honra” e de “prestígio social”; a produção econômica de acordo com as prescrições ritualísticas impostas pelo calendário agrário; a regulação da vida social através de um sistema de trocas interpessoais; a rigidez das estratégias de reprodução familiar; a conexão “mística” do camponês com sua terra — produziram toda uma série histórica de disposições sociais e econômicas duráveis

o “eurocêntrico” Bourdieu realiza seus primeiros trabalhos em um contexto radicalmente distinto do cenáculo intelectual da metrópole francesa, a Argélia sob “situação colonial”. Inclusive, se tivéssemos tempo (e vontade), poderíamos demonstrar que a probabilidade de aderência ao argumento de Connell é tão maior quanto menos conhecimento o receptor efetivamente detém da teoria social contemporânea.

³⁷ Curiosamente, Bourdieu tomara conhecimento da obra de Weber não através de Aron, um dos seus grandes introdutores no campo intelectual francês, e sim através de Merleau-Ponty (Bourdieu et al, 2011). Inclusive, Bourdieu pode ser colocado como um dos principais disseminadores de parte da obra de Weber no campo intelectual francês da década de 60, na medida em que, durante a sua estadia na Argélia, realizou uma tradução amadora de alguns dos textos fundamentais da obra de Weber, em especial os referentes à sociologia da ciência e à sociologia da religião que, por exemplo, são pouco mencionados no livro que Aron publicara, em 1935, sobre a “sociologia alemã contemporânea”.

que, uma vez culminando na produção de um “habitus” específico, demonstraram ser radicalmente incompatíveis às práticas e racionalizações que, de Sombart a Weber, definem o modo de vida dos agentes sociais em uma dada economia capitalista: o “cálculo” racional; a exigência da “impessoalidade” no interior do sistema de trocas mercantis; a capacidade de planejamento “econômico-racional”; a “protensão”³⁸ (Husserl) racionalmente orientada; a organização metódica do trabalho e etc³⁹. Bourdieu colocara em questão, afinal, a suposta “universalidade” das disposições econômicas que eram tidas pelos produtores escolásticos da teoria econômica (e, dentro dela, em especial àqueles que, como Solow, tinham em mente um modelo “normativo” de “modernização” econômica) como “racionais”, revelando, *a contrario*, que este caso “modal” era nada mais do que um “caso particular do possível”, cuja gênese remontava, na verdade, a condições econômicas, culturais e históricas bastante particulares. Para Bourdieu,

The process of adaptation to the capitalist economy which is to be observed there reminds us of what we are liable to forget if we consider only advanced capitalist societies, namely that the functioning of any economic system is tied to the existence of a definite system of dispositions towards the world, and more precisely, towards time: because the economic system and the agents dispositions are there in relative harmony, with “rationalization” extending little by little into the domestic economy, one is liable to forget that *the economic system presents itself as a field of objective expectations which can only be fulfilled by agents endowed with a certain type of economic and, more broadly, temporal dispositions* (Bourdieu, 1979 [1963], pp. 6-7, grifo meu).

Apesar de não haver edição em língua inglesa de “*Travail et travailleurs en Algérie*”, publicado inicialmente em 1963, e que, junto com “*Le déracinement*” (1964), condensa as pesquisas de campo realizadas ao redor país por Bourdieu e sua equipe do braço argelino do INSEE (*Institut National de la Statistique et des Études Économiques*) — Alain Darbel, Jean-Paul Rivet, Claude Seibel, Abdelmalek Sayad e vários outros estudantes argelinos⁴⁰ —, o compêndio “*Algeria*

³⁸ Em “*Fieldwork in philosophy*”, Bourdieu cita a sua sociologização da ideia husserliana de “protensão”: “[...] aspiração prática de um porvir inscrito no presente, logo, apreendido como já estando aqui e dotado da modalidade dóxica do presente [...]” (2006, p. 24).

³⁹ Posteriormente, em 1966, Bourdieu integraria parte destas noções no seu famoso artigo “*Condition de classe et position de classe*”, publicado no “*Archive Européennes de Sociologie*”, que fora fundado por Aron, Dahrendorf, Bottomore, Crozier e outros.

⁴⁰ Após o término do seu serviço militar, logo após o encerramento da “batalha de Algiers”, em 1957, Bourdieu integrou o posto de professor-assistente na Universidade de Algiers, onde lecionou filosofia e sociologia, realizando seus primeiros estudos sistemáticos dos clássicos do pensamento sociológico europeu (Marx, Weber, Durkheim, Pareto e outros).

1960”⁴¹ (1979 [1963]) reúne os textos principais de ambas as obras sem incluir, no entanto, todos os gráficos, estatísticas, documentos, entrevistas e fotografias que compõem as versões originais. Mais do que criticar as teses de Tillion — para quem o mero “contato primário” entre civilizações culturalmente distintas teria desencadeado um processo natural de “aculturação” (Redfield et al, 1936) — ao sublinhar que, na verdade, o processo de “desagregação total” fora especificamente derivado da instituição coordenada, e sobretudo deliberada, por parte do poder colonial, de uma série de instituições e processos — instituição de mecanismos da economia de mercado, a emergência de um sistema de valores centrado no individualismo, o desenvolvimento acelerado de um processo de urbanização, a reorganização do estatuto jurídico das propriedades agrárias e etc. — radicalmente distintos às estruturas disposicionais dos sujeitos sociais da sociedade argelina pré-colonial (Bourdieu, 2003 [1959]); ou, por outro lado, rebater as teses de Fanon que, em “Os condenados da terra” (1968), afirmaria que, no contexto colonial argelino, seriam as “massas camponesas”, em conjunto com os subproletariados (*lumpenproletariat*), e não os trabalhadores urbanos organizados, os responsáveis por irromper o processo revolucionário, quando, na verdade, os camponeses, estando “desenraizados” daquilo que anteriormente lhes provia o sentido fundamental da vida, a posse da terra, e, por outro lado, os subproletariados urbanos, estando despossuídos das condições materiais objetivas necessárias à “protensão” racional (espécie de pré-condição da consciência revolucionária marxista⁴²) estariam, na verdade, bem menos propensos que o proletariado urbano de desenvolver uma “consciência autenticamente revolucionária” (Bourdieu, 2003 [1997]) — por trás desses estudos, Bourdieu estava, em realidade, colocando, no centro de seus estudos teóricos e incursões empíricas, a relação entre estruturas objetivas e estruturas subjetivas. Em suma, como argumentam Heilbron (2015) e Pinto (2003), toda esta série de trabalhos que constituem a experiência etnossociológica de Bourdieu na Argélia sob a “situação colonial” culminam no desenvolvimento original de uma verdadeira teoria das práticas sociais.

⁴¹ É importante notar que o compêndio foi publicado sob a rubrica de “*Etudes sur le capitalisme moderne*”, elaborada pela “*Maison des Sciences de l’Homme*”, a época dirigida por Braudel, e que também continha obras de teóricos como Wallerstein e André Gunder Frank. Este aspecto parece corroborar o argumento de Calhoun (2006), onde este afirma que parte dos escritos argelinos de Bourdieu teriam grandes contribuições aos estudos críticos sobre desenvolvimento, subdesenvolvimento, dependência e modernização.

⁴² Para uma crítica ácida (e, por vezes, desonesta) proveniente do polo marxista às formulações de Bourdieu, ver Burawoy e Von Holdt (2012). Há um dossiê da *Actuel Marx* (1996/2) dedicado a discussão entre as possíveis relações de Bourdieu com o pensamento marxista. Para um balanço crítico do confronto, ver o trabalho de Rodrigues (2013), que, apesar de estar ainda em desenvolvimento, já oferece contribuições honestas e interessantes para se pensar as conexões entre o pensamento marxista e a obra de Bourdieu.

Tendo exposto as bases da epistemologia racional e do pensamento relacional de Bourdieu, bem como estabelecido o contexto de produção de suas incursões etnossociológicas na Argélia, estamos agora em condições de delinear os fundamentos do último componente da teoria sociológica de Bourdieu: a sua teoria da prática. A edição original de “*Esquisse d’une théorie de la pratique*”, publicada em 1972, era precedida por três estudos etnológicos acerca da sociedade “*Kabyle*”. Grande parte dessa obra seria posteriormente reorganizada quando na publicação de “*Le sens pratique*”, em 1980, que contém modificações substanciais em relação ao “*Esquisse*”. A edição inglesa do “*Esquisse*”, inicialmente publicada em 1977 pela “*Cambridge University Press*”, parece ser o meio-termo ideal para a compreensão da teoria da prática em sua gestação, na medida em que, como a edição original do “*Esquisse*”, reproduz (em partes) os três estudos etnológicos acerca dos “*Kabyle*”, bem como parte das adições posteriores presentes em “*Le sens pratique*”, sem, no entanto, abranger toda a série de modificações incorporadas nesta última. Iremos no basear, portanto, no conteúdo do “*Esquisse*” tal qual publicado na sua primeira edição inglesa (Bourdieu, 1995 [1977])⁴³, bem como nos capítulos finais de “*Le sens pratique*”, onde Bourdieu efetua uma integração parcial do seu conceito de “*habitus*” ao seu conceito de “campo”⁴⁴.

Em que pesem as críticas direcionadas aos trabalhos propriamente etnográficos de Bourdieu entre os “*Kabyle*” (Reed-Danahay, 2004; 2005; Silverstein, 2004; Goodman e Silverstein, 2009; Roodenburg, 2004), nem mesmo as mais contundentes das críticas deixam de reconhecer que o seu trabalho antropológico figure talvez como “[...] one of the most important contributions to sociological and anthropological theory of the last twenty of thirty years” (Free, 1996, p. 413) ou que, ainda que o acusando de reproduzir o “*tropo*” “orientalista”, Edward Said tenha dito que o “*Esquisse*” fosse, no final da década de 80, “[...] perhaps the most influential theoretical text in

⁴³ Não há registro de uma edição em português do “*Esquisse*”, embora haja uma edição, publicada somente em 2002, pela editora Celta, com tradução de Miguel Serras Pereira. O volume dedicado à Bourdieu na coleção “Grandes cientistas sociais”, organizado por Renato Ortiz, contém um excerto da obra. Tudo indica, portanto, que a clientela acadêmica brasileira teve de mediar a recepção do texto integral do “*Esquisse*” no original ou, quando possível, por meio da já citada edição inglesa. Sabemos, entretanto, que as obras do período formativo de Bourdieu, em especial os seus trabalhos iniciais sobre a Argélia, mas também o “*Esquisse*”, não foram determinantes na sua recepção no Brasil, que foi muito mais mediada pela disseminação dos seus trabalhos na área da sociologia da educação e da cultura durante as décadas de 70 e 80 (Bortoluci et al, 2015; Ortiz, 2013).

⁴⁴ A obra “*Invitation to a reflexive sociology*” (1992), realizada em coautoria com Loïc Wacquant e baseada em dois “*workshops*” — o primeiro realizado na Universidade de Chicago, em 1988, e o segundo realizado na EHESS, também em 1988 —, será igualmente utilizada, na medida em que é um dos poucos locais em que Bourdieu se coloca a discutir de forma específica as suas formulações teóricas. Uma parte dos escritos que baseiam o “*workshop*” da EHESS foram republicados em “O poder simbólico” (2007), e tratam especificamente da gênese dos conceitos de *habitus*, campo e poder simbólico.

anthropology today” (1989, p. 223). Entre as contribuições derivadas da chamada “crítica pós-moderna” (Clifford e Marcus, 1986; Geertz, 1989) e o olhar francamente fetichista do Lévi-Strauss de “*Tristes tropiques*” — “não existe perspectiva mais exaltante para o etnógrafo que a de ser o primeiro branco a entrar numa comunidade indígena” (1996, p. 324) —, poderíamos dizer que, se como disse Pascal, “aquilo que é verdade um lado dos Pirineus é tido como um erro do outro lado”, Bourdieu está bem mais perto dos primeiros do que deste último. Isto porque não somente o seu “*Esquisse pour un auto-analyse*” (2005) tenha sido descrito pelo próprio autor como um “*Tristes tropiques*” ao inverso, mas também pelo fato de que a teoria do conhecimento social de Bourdieu é calcada na introdução de um componente reflexivo (Bourdieu e Wacquant, 1992; Bourdieu, 2007), sem o qual, como já vimos, o seu empreendimento etnossociológico não pode ser compreendido, quiçá seus trabalhos sociológicos posteriores⁴⁵.

Se levarmos a sério não somente a chamada “hipótese de Sapir-Whorf” (Whorf, 1978; Sapir, 2004 [1921]) de que a linguagem delinea o pensamento, como também a hipótese de que os sistemas classificatórios de uma dada sociedade (e, neste caso, de um estrato social particularmente definido, os “intelectuais”) reproduzem, em um duplo sentido, as relações existentes em uma dada estrutura social, como queriam Durkheim e Mauss (1990), veremos que a razão escolástica, esta forma *sui generis* de relação com a linguagem (e com o pensamento), tende ela mesma, pelo seu próprio uso da linguagem, a separar as coisas em dualidades opostas, muitas vezes tidas como polos irreconciliáveis, e cujo paradigma é, sem dúvida, como nos ensinou Durkheim, a separação entre o “sagrado” e o “profano”. Nas ciências sociais, o pensamento escolástico, apegado à discussão teórica acerca da teoria, “fez escola” ao criar e fomentar uma série de antinomias, costumeiramente representadas pelas oposições entre “estrutura” e “ação”, “subjetivismo” e “objetivismo”, “mecanicismo” e “finalismo”, e que, existentes apenas no plano teórico, como problemas teóricos derivados da teoria, são tão propensos a cooptar adeptos quanto

⁴⁵ Entretanto, Bourdieu destilou críticas bastante duras aos antropólogos que encamparam, durante as décadas de 80 e 90, a assim chamada “crítica pós-moderna”: “I must also disassociate myself completely from the form of “reflexivity” represented by the kind of self-fascinated observation of the observer’s writings and feelings which has recently become fashionable among some American anthropologists who, having apparently exhausted the charms of fieldwork, have turned to talking about themselves rather than about their object of research. When it becomes and end in itself, such falsely radical denunciation of ethnographic writing as “poetics and politics” opens the door to a form of thinly veiled nihilistic relativism (of the kind I fear also undergirds various versions of the “strong program” in the sociology of science) that stands as the polar opposite to a truly reflexive social science” (Bourdieu, 1992, p. 72, grifo meu). Para uma crítica ainda mais ácida, cf. Bourdieu (2001, pp. 53-4)

mais propensos estes estiverem, pelas condições sociais que definem a sua posição no campo intelectual ou científico, a “jogar o jogo” teórico da teoria teórica (Bourdieu, 2001).

Afinal, como Bourdieu e Passeron colocaram no seu artigo em 1967 (“*Sociology and philosophy in France since 1945*”), dada a histórica vinculação da sociologia francesa ao pensamento filosófico, as condições sociais, geracionais e institucionais que condicionam a produção das ciências sociais francesas parecem seguir uma forma particular de “duplo-movimento” que, em última instância, produz, de geração para geração, isto é, de conjuntos coletivos de habitus compartilhados a outros conjuntos coletivos de habitus compartilhados, uma espécie de “movimento pendular” relacional entre filosofias da ação ditas “objetivistas” (ou “sem sujeitos”) — ex: Durkheim e sua “escola” do “*L’Année sociologique*” — e filosofias da ação ditas “subjetivistas” (ou “com sujeitos”) — ex: Sartre e o “*koiné*” existencialista. Em face a este cenáculo intelectual, o projeto sociológico de Bourdieu pode ser compreendido como uma tentativa de superação de diversas dicotomias presentes nas ciências sociais, tidas por ele como “artificiais”, muitas vezes sendo meros produtos da “*skholè*” intelectualista (Bourdieu, 2007), sendo a maior delas a oposição entre objetivismo e subjetivismo. De fato, tanto a divisão interna do “*Esquisse*” quanto de “*Le sens pratique*” apresentam capítulos inteiramente dedicados a críticas aos dois polos da teoria social, sendo o objetivo final a integração destes em um terceiro modelo, que Bourdieu chama de “praxeológico”.

Assim como o seu artigo sobre o estruturalismo — “*The three forms of theoretical knowledge*” (1973) —, Bourdieu inicia o “*Esquisse*” com a afirmação de que “the social world may be the object of three modes of theoretical knowledge, each of which implies a set of (usually tacit) anthropological theses” (Idem, 1995, p. 3): são eles: o (i) fenomenológico (cujos encampantes, no campo filosófico francês à época, seriam Sartre e Merleau-Ponty, e, no campo das nascentes ciências sociais, o interacionismo simbólico da Escola de Chicago, cujas bases são G.H. Mead, Schultz e Blumer, e a etnometodologia de Garfinkel), cujo foco estaria na experiência primária do indivíduo, com ênfase especial na sensação “*dóxica*” (familiar) para com o mundo social, tão bem exemplificada nos escritos de Berger e Luckmann (2004); o modo (ii) objetivista (cujos encampantes, no campo das ciências sociais francesas à época, são, em primeiro lugar, a semiologia de Saussure, e, em segundo lugar, a transposição estruturalista realizada por Lévi-Strauss, bem como o estruturalismo marxista de Althusser), que preconiza o rompimento com o “saber primário”,

tendo enfoque na construção das relações objetivas que estruturam as condições de possibilidade do mundo social; e, por fim, o modo (iii) praxeológico, que é a modalidade desenvolvida por Bourdieu no “*Esquisse*” e em “*Le sens pratique*”.

Embora todas estas três modalidades de conhecimento do mundo social estejam opostas ao “conhecimento prático” dos agentes sociais, a praxeologia, ainda que procure integrar o “conhecimento prático”, não seria um mero retorno às explicações “subjetivistas” tal qual veiculadas pelos agentes sociais, na medida em que ela pressupõe uma “dupla-ruptura”: em primeiro lugar, com as explicações “*dóxicas*” dos agentes sociais, como postulado em “*Lé métier de sociologue*” (2010 [1968], mas também, em segundo lugar, com as explicações objetivistas que, se deixadas a si mesmas, incorrem no que Bourdieu caracterizou de “falácia escolástica”. Assim, diz Bourdieu

Just as objectivist knowledge poses the question of the conditions of the possibility of primary experience, thereby revealing that this experience (or the phenomenological analysis of it) is fundamentally defined *as not posing this question*, so the theory of practice puts objectivist knowledge back on its feet by *posing the question of the theoretical and also social) conditions which make such knowledge possible*” (Idem., 1995, p. 4, grifo meu).

Para a teoria da prática de Bourdieu, esta espécie de “dupla-ruptura” torna-se um imperativo epistemológico, na medida em que o sujeito cognoscente não só imprime no objeto o seu ponto de vista enquanto sujeito socialmente localizado, como postulam as críticas provenientes das teorias feministas associadas à — assim chamada — “*standpoint theory of knowledge*” (Harding, 2004; Hill Collins, 1986; Hartsock, 2004; Haraway, 1988) ou do Foucault de “*L’Ordre du discours*” (Foucault, 1971), mas também (e aqui seja talvez uma das dívidas que Bourdieu nutre com a reflexão epistemológica de Heidegger) “[...] inflicts on practice a much more fundamental and pernicious alteration [...] he constitutes practical activity as an object of observation and analysis, *a representation*” (Bourdieu, 1995, p. 2, grifo meu), na medida em que a “postura objetivista” pressupõe uma análise não-prática, por definição distanciada e “objetiva”, das práticas engendradas pelos agentes sociais. Para Bourdieu, como já vimos em “*Le métier de sociologue*”, o desenvolvimento da sua teoria sociológica poderia ser realizado somente se “we subordinate all operations of scientific practice to a theory of practice and of practical knowledge, and inseparably

from this, to a theory of the theoretical and social conditions of the possibility of objective apprehension [...]” (Ibid., p. 4). Para entender a teoria da prática avançada por Bourdieu, tal qual gestada no “*Esquisse*”, é preciso, antes de tudo, compreender o conteúdo substantivo das críticas realizadas aos modos de conhecimento “subjetivistas” e “objetivistas”. Afinal, como ele colocaria posteriormente em “Espaço social e Poder Simbólico”, um texto retrospectivo, “[...] a intenção mais constante e, a meu ver, mais importante do meu trabalho foi superá-la” (Idem, 2007, p. 152).

Para o autor, as tradições subjetivistas tenderiam a aderir a uma “filosofia da consciência” e do “sujeito” como uma espécie de eterno “criador”. A antropologia sartreana, estaria fadada a estar presa à “filosofia instantaneísta” do idealismo cartesiano que postula uma espécie de “sujeito todo poderoso”, dotado da capacidade de criar e recriar através de suas operações mentais, e a todo momento, a realidade social. Ao mesmo tempo, esta antropologia subjetivista conteria em si a tendência de explicar as ações sociais dos sujeitos sociais através de um modelo explicativo finalista que, em última instância, pressuporia um sujeito social cujas ações sempre derivariam de uma espécie de “consciência planejada”. Por fim, ao não colocarem para si a questão teórica da “ruptura” com as formulações derivadas do “senso comum”, bem como não levando em conta as próprias condições de possibilidade que determinam e condicionam a realização da “experiência primeira” do mundo social, as perspectivas subjetivistas (ou fenomenológicas) seriam, por definição, a-históricas⁴⁶ — ou, ao menos, segundo Bourdieu, “antigenéticas”⁴⁷.

Desta maneira, como já vimos, talvez o maior adversário de Bourdieu na sua batalha teórica contra o subjetivismo seja, de fato, Sartre, mas também, em certa medida, toda a tradição fenomenológica (Husserl, Schultz, Merleau-Ponty) e seus derivativos na teoria sociológica, em especial o interacionismo simbólico, a etnometodologia, e, de outro lado, as formulações teóricas comumente agrupadas na taxonomia da “teoria da escolha racional” (TER). Para esclarecer as críticas de Bourdieu à antropologia subjetivista sartreana, parece suficiente invocar dois exemplos particularmente profícuos: (i) a rejeição teórica de Sartre à interpretação althusseriana da formação

⁴⁶ Assim, constata Bourdieu. “Cumpra então retomar a análise da presença no mundo, historicizando-a, ou seja, suscitando a questão da construção social das estruturas ou dos esquemas empregados pelo agente para construir o mundo [...] e examinando em seguida a questão das condições sociais bastante particulares a serem preenchidas para que seja passível a experiência do mundo social como algo evidente que a fenomenologia descreve sem ter os meios de explicá-la” (Idem., 2001, p. 179).

⁴⁷ “Thus, what comes with a narrowly phenomenological or ethnomethodological analysis is the neglect of the historical underpinnings of this relation of immediate fit between subjective and objective structures and the elision of its political significance, that is, depoliticization” (Bourdieu e Wacquant, 1992, p. 74).

das condições subjetivas para o desenvolvimento da “consciência de classe” marxista; e, por outro lado, (ii) a — já famosa — descrição intelectualista de Sartre em “O ser e o nada” acerca da “má fé” do “garçom do café” parisiense (talvez do “*Café de Flore*”?).

Na clássica formulação da produção da consciência e da “base real” da ideologia, Marx, recolocando em termos (pretensamente) “científicos” e “positivos” (os termos, vale dizer, são do próprio Marx) as discussões iniciais dos seus “Manuscritos econômico-filosóficos”, afirma que o acirramento do desenvolvimento das formas produtivas (ex: a clássica discussão marxiana e marxista acerca da “pauperização”) e, portanto, das “contradições objetivas” presentes nas relações objetivas de produção, efetua, através de um “movimento natural”, a passagem da “classe-em-si” para a “classe-para-si”, espécie de pré-condição da “consciência comunista” e que, por sua vez, é ela mesma a pré-condição da efetivação da “comunismo”. Para Marx, não sendo nem um “estado” a ser criado, muito menos um “ideal” sob o qual a classe trabalhadora deveria ser “guiada”, o comunismo seria sobretudo um “movimento *real*” derivado do “[...] desenvolvimento do processo real da produção” (Marx e Engels, 2008, p. 32).

Contra Lukács, que, *a contrario*, erigiu toda uma obra (“História e Consciência de Classe”) destinada a, entre outras coisas, responder as críticas de Bernstein às “leis da história” da teoria marxiana (em especial ao que convencionou-se chamar de “teoria da pauperização”), pilhando nos escritos de Hegel alguma mórbida reinterpretação da noção de “dialética” sob o qual poderia repousar uma verdadeira “estratégia de imunização” (Albert, 1985)⁴⁸ à refutação empírica, quando não acusando os “dados objetivos” que contradizem a teoria marxista de serem um produto eles mesmos da “natureza contraditória do capitalismo” (Lukács, 1971), Althusser, conjurando o fantasma de Hegel através de outras lentes, embaçadas talvez pela possível promessa da exatidão objetivista do “*koinê*” estruturalista — lembremos a frase de Trubetzkoy, tão cara a Lévi-Strauss, “pela primeira vez, uma ciência social consegue formular relações necessárias [...]” —, reveste sua teoria de uma “metáfora tópica”, a de um edifício “cuja base dá suporte a seus andares”, sob a qual este insiste em ressaltar que, “em última instância”, ainda seria o “polo econômico” (Althusser, 2001, p. 24) o responsável pela reprodução da superestrutura (o Direto, o Estado e a Ideologia) —

⁴⁸ Este argumento é totalmente tributário aos ensinamentos críticos de Luís de Gusmão acerca das possibilidades do empreendimento de uma teoria sociológica marxista.

e o que incluiria, claro, a “sobredeterminação” (“*overdetermination*”) do processo de formação das condições subjetivas da consciência revolucionária.

Sartre, por outro lado, ao menos antes de “*Critique de la rasion dialectique*” (1960), tentou, *contra* o economicismo de Althusser ou Lukács, reconciliar o seu projeto existencialista centrado na concepção original da “liberdade criativa do sujeito” com a teoria da história marxiana, elaborando uma ontologia do mundo social baseada em uma compreensão bastante esotérica de um “sujeito-consciente-e-todo-poderoso” que, dotado de um “projeto” (o cerne da “criatividade humana”), seria capaz de modificar a realidade a partir da mera concepção consciente de um “novo estado de coisas”. Assim, diz Sartre em “O ser e o nada”

For it is necessary to reverse the common opinion and acknowledge that *it is not the harshness of a situation* or the sufferings it imposes that lead people to conceive of another state of affairs in which things would be better for everybody. *It is on the day that we are able to conceive of another state of affairs*, that a new light is cast on our trouble and our suffering and we *decide* that they are unbearable (Sartre, 1978 [1943], pp. 434-5, grifo meu)

Se a alternativa ao mecanicismo objetivista e reducionista das “leis da história” da tríade Marx-Althusser-Lukács, cuja fórmula, de ordem notadamente economicista, pode ser pensada na ideia de que níveis mais agudos de pauperização levariam necessariamente ao desenvolvimento da “consciência de classe” (nos termos marxistas) seja, ao contrário, a “antropologia imaginária” de Sartre, cujo sujeito é dotado de uma capacidade surpreendente de conceber um “novo estado de coisas” de acordo com um “projeto” consciente, deliberado e livre de determinações históricas, econômicas ou sociais, estaríamos saindo de um problema criando outro. Afinal, como coloca Bourdieu no “*Esquisse*”, “if the world of action is nothing other than this universe of interchangeable possibles, entirely dependent on the decrees of consciousness [...] *if it is moving because the subject chooses to be moved, revolting because he chooses to be revolted* [...] then actions are merely games of bad faith” (Bourdieu, 1995, p. 74, grifo meu) — e, com esta constatação, talvez fique mais claro o porquê da existência de “afinidades eletivas” entre o “voluntarismo” de quase maoísta dos escritos de Fanon e, por outro lado, a antropologia imaginária do subjetivismo sartreano, cujo autor não por acaso prefacia a primeira edição de “Os condenados da terra”.

Por outro lado, a primeira versão do interacionismo simbólico da Escola de Chicago, cujas bases poderiam muito bem ser remontadas à formulação concisa (mas não menos elucidadora) de William Thomas (“if men define situations as real, they are real in their consequences”), contém de forma implícita uma antropologia do sujeito que, por demissão teórica, não se coloca a perceber que, circundando a interação entre dois (ou mais) sujeitos envolvidos em um processo simbólico e intersubjetivo de “definição da situação”, há todo um acúmulo de experiências históricas e sociais (“*l’histoire faite corps*” e “*l’histoire faite chose*”, para colocar nos termos de Bourdieu) que socialmente condicionam as probabilidades objetivas possíveis de significação do mundo social. Afinal, o encontro de um guarda do exército francês e um campônes argelino (Bourdieu e Wacquant, 1993, cf. pp. 143-4), por exemplo, não é somente o encontro entre dois sujeitos a-sociais e a-históricos, e sim efetivamente o encontro entre dois sujeitos socializados em duas sociedades distintas (ex: o “mundo colonial” e a “sociedade ocidental”). Contra a explicação puramente finalista da ação social presente no interacionismo simbólico, Bourdieu reforça a necessidade de, para além da constatação genética dos princípios sociais de produção da ação, fazer-se referência também a possibilidade explicativa do “princípio da não-consciência”⁴⁹, comungado por Marx⁵⁰, Weber⁵¹ ou Durkheim⁵², e que postula que as ações sociais podem ser explicadas através de princípios sociais que não necessariamente fazem referência às intenções conscientes e professadas pelos agentes sociais (Bourdieu, 1968; Bourdieu et al, 2010).

⁴⁹ Contra esta visão “artificialista” do social, Bourdieu advoga pelos benefícios parciais da perspectiva estruturalista que, mesmo muitas vezes incorrendo no que este denominava de “falácia escolástica”, ao menos está imunizada ao perigo da ausência da ruptura com a experiência primária: “By recognizing in the social world a vicarious necessity only, of which man ever remains master and owner, one may avoid such artificialism; social reality may be dealt with as a system that has immanent necessity, independent of individuals’ consciousness and will, and that, therefore must be explored in the same as are the relationships among facts of the physical world [...] structuralism simply reaffirms the postulate of the systematic character, or the immanent intelligibility of the social world, thus divesting individual consciousness of the gnoseological privilege granted to it by the spontaneous theory of the social” (Idem., 1968, p. 684).

⁵⁰ Para não permaneceremos apenas na famosa passagem do 18 Brumário — “os homens fazem a sua própria história; contudo, não a fazem de livre e espontânea vontade [...]” (Marx, 2011, p. 25, grifo meu) — bastaria citarmos uma frase bastante elucidadora de “A ideologia Alemã”: “A dependência universal, *essa forma natural de cooperação dos indivíduos* em escala histórico-mundial, será transformada por essa revolução comunista [...]” (Idem., 2001, p. 35).

⁵¹ Bastaria lembrar os avisos iniciais de Weber quando na definição de sua “sociologia compreensiva”: “Na maior parte das vezes, a ação real atua no nível subconsciente inarticulado de seu sentido subjetivo. A pessoa que se comporta de uma certa maneira “sente” isto vagamente, *ao invés de ser explicitamente consciente da fonte de sua ação.*” (Weber, 2002, p. 35, grifo meu). A sua explicação das “consequências não-intencionais da ação intencional”, tão bem utilizadas nas obras de Boudon, Giddens e Merton, também parece corroborar ao princípio em questão.

⁵² O caráter “externo” e “coercitivo” dos fatos sociais (Durkheim, 2007), como exposto em “As regras do método sociológico”, parece corroborar para a aderência da conceituação durkheimiana a um modelo explicativo baseado no “princípio da não-consciência”.

Embora as críticas de Bourdieu à “razão escolástica” (Bourdieu, 1995 [1972]; 1992 [1980]; 2001 [1997]) sejam particularmente profícuas para demonstrar as limitações inerentes a análises objetivistas a qual, por exemplo, Lévi-Strauss se coloca a realizar durante o seu exercício intelectualista de interpretação dos “mitos” ou de “rituais” de “povos selvagens”, Sartre merece o crédito de demonstrar tão facilmente os erros a qual, do lado oposto, uma “filosofia da consciência” destinada a preservar a “indeterminabilidade do sujeito” pode incorrer no momento em que se dedica a interpretar fenômenos sociais que residem fora do “mundo escolástico” tal qual fabricado nas mentes dos “herdeiros” (Bourdieu e Passeron, 2018 [1964]) dos intramuros do “*quartier latin*” e da “*Rue d’Ulm*”. Assim, quando em “O ser e o nada”, Sartre passa de um questionamento filosófico acerca da paradoxal existência do ser enquanto “*má-fé*” — “we have to deal with human reality as a being which is what it is not and which is not what it is” (Sartre, 1978, p. 58) — para, no parágrafo seguinte, empreender uma confrontação prática deste produto teórico cuja existência é ela mesma somente possibilitada pela “*skholè*”, o resultado não poderia ser diferente do que o registrado:

Let us consider this waiter in the cafe. His movement is quick and forward, a little too precise, a little too rapid. He comes toward the patrons with a step a little too quick. He bends forward a little too eagerly; his voice, his eyes express an interest a little too solicitous for the order of the customer. Finally there he returns, *trying to imitate* in his walk the inflexible stiffness of some kind of automaton while carrying his tray with the recklessness of a tight-rope-walker by putting it in a perpetually unstable, perpetually broken equilibrium which he perpetually reestablishes by a light movement of the arm and hand. All his behavior seems to us a game. He applies himself to chaining his movements as if they were mechanisms, the one regulating the other; his gestures and even his voice seem to be mechanisms; he gives himself the quickness and pitiless rapidity of things. *He is playing, he is amusing himself. But what is he playing?* We need not watch long before we can explain it: *he is playing at being a waiter in a cafe. There is nothing there to surprise us.* (Sartre., 1978, p. 59, grifo meu).

[...]

In vain do I fulfill the functions of a cafe waiter. I can be he only in the neutralized mode, as the actor is Hamlet, by mechanically making the typical gestures of my state and by aiming at myself as an imaginary cafe waiter through those gestures taken as an "analogue. What I attempt to realize is a being-in-itself of the cafe waiter, as if it were not just in my power to confer their value and their urgency upon my duties and the rights of my position, as if it were not my free choice to get up each morning at five o'clock or to remain in bed, even though it meant getting fired. As if from the very fact that I sustain this role in existence I did not transcend it on every side, as if I did not constitute myself as one beyond my condition. Yet there is no doubt that I am in a sense a cafe waiter-otherwise could I not just as well call myself a diplomat or a reporter? But if I am one, this cannot be in the

mode of being in-itself. 'I am a waiter in the mode of being what I am not (Ibid., p. 60, grifo meu)

“One surely has to have the freedom to stay in bed *without* being fired in order to find that someone who gets up at five to sweep the café and start the percolator before the customers arrive is (freely?) freeing himself from the freedom to stay in bed even if it means being fired” (Bourdieu, 2015 [1981], p. 310) — é Bourdieu quem, com toda a ironia cabível ao campo intelectual parisiense da década de 60, descreve a ingenuidade da “pura criação” do “*cogito*” sartreano que, incorrendo na assim chamada “falácia escolástica”, manufatura um verdadeiro “[...] monster with a waiter’s body and a philosopher’s head” (Ibid., p. 310). Projetando no seu objeto de estudo a relação intelectual que este [Sartre] mantém com a prática, Sartre talvez revela, de uma maneira bastante paradoxal, os limites práticos do exercício prático da “alteridade”, se a definirmos como a capacidade de se colocar mais ou menos no lugar do — tão teorizado pelo existencialismo sartreano — “Outro”. Afinal, como Bourdieu procurou demonstrar já na produção do “*Esquisse*”, as ações dos sujeitos sociais não seriam guiadas nem por uma espécie de “consciência planejada”, quanto menos por um cálculo consciente das “probabilidades objetivas” dos diferentes caminhos possíveis da ação (tal como postulado nos modelos utilizados pelos teóricos da escolha racional), e sim por um *senso prático*, incarnado e realizado *pelo corpo* através da ativação de uma matriz gerativa de disposições sociais duráveis que constituem um princípio mais ou menos unificador das práticas sociais dos agentes.

Tendo já delineado as críticas que Bourdieu realiza à perspectiva subjetivista da filosofia consciência de Sartre, passaremos agora para as críticas do autor às perspectivas objetivistas. Na seção anterior, já tivemos a chance de demonstrar extensivamente como Bourdieu efetua a ruptura, no epistemológico, com os pressupostos objetivistas que calcam a posição escolástica da qual derivam as análises da semiologia de Saussure, bem como a “importação estruturalista” lévi-straussiana do modelo fonológico de Trubetzkoy-Jakobson (cf. pp. 33-47). Agora, demonstraremos com dois exemplos empíricos como a teoria da prática que Bourdieu desenvolveu no “*Esquisse*” escapa das antinomias teóricas (mecanicismo e finalismo) a qual, por não efetuar uma “dupla-ruptura” (Bourdieu, 2007) não só com a “experiência primeira” (Bourdieu et al, 2010), mas também com o “sujeito objetivante” (Idem, 2004), necessariamente desemboca o paradigma estruturalista. São eles: a crítica de Bourdieu, com base nos seus trabalhos entre os “*Kabyle*”, à “sistematização”

do “princípio de reciprocidade” por Lévi-Strauss; e (ii) a crítica de Bourdieu à noção de “regras de parentesco” de Lévi-Strauss.

Como vimos na seção precedente, há tanto razões epistemológicas (Bachelard e Cassirer) quanto sociais, relativos à trajetória social⁵³ ou a posturas éticas⁵⁴, que contribuíram para a ruptura de Bourdieu com o paradigma estruturalista. Afinal, como colocaria o autor em “*Esquisse pour une auto auto-analyse*”, sua trajetória social não-modal exerceu um efeito estruturante (“*long lasting effect*”) na sua postura perante a realização do trabalho científico. Ainda que o componente inerentemente reflexivo do projeto sociológico de Bourdieu tenha sido cada vez mais tornado explícito a medida que este avançava ao longo das suas décadas de trabalho em direção a diferentes objetos do mundo social, esta atitude — ou, melhor, esta “disposição” — reflexiva perante a relação entre o sujeito teorizante (e objetivante) e o objeto teorizado já estava presente, como vimos, durante a realização de suas incursões etnossociológicas na Argélia, o que, claro, inclui os seus trabalhos entre os “*Kabyle*”, o berço onde ocorre a gestação da sua teoria da prática. Como lembraria posteriormente Bourdieu no artigo “Da regra às estratégias”, entrevista publicada na coletânea “Coisas Ditas” (2004),

Assim, a análise teórica da visão teórica como visão externa, e sobretudo sem nenhum alvo prático em jogo, foi com certeza o princípio da ruptura com aquilo que os outros chamam de “paradigma” estruturalista: foi a consciência aguda, que eu não adquiri somente pela reflexão teórica, do *descompasso entre os fins teóricos da compreensão teórica e os fins práticos, diretamente interessados, da compreensão prática*, que me levou a falar de *estratégias matrimoniais* ou de *costumes sociais do parentesco* em vez de regras de parentesco (Ibid., 2004, p. 78, grifo meu).

Como o Saussure do “*Cours de linguistique générale*” que, se opondo aos estudos parciais da diacronia, reinsere a diacronia no método linguístico ao advogar pelo deslocamento analítico-epistemológico (Maniglier, 2006) da “*parole*” para o objeto científico da “*langue*”, e Lévi-Strauss que, a partir do “golpe teórico” inaugural da linguística (Saussure-

⁵³ “Em resumo, minha relação crítica com todas as formas de intelectualismo (e sobretudo na sua forma estruturalista) está ligada, sem dúvida, à forma particular de minha inserção original no mundo social e à relação particular com o mundo intelectual que ela favorecia” (Ibid., 2004, p. 35).

⁵⁴ “Também, nesse ponto, para ser honesto, creio que eu fui guiado não só por uma espécie de sentido teórico, mas também e talvez acima de tudo pela recusa, bastante visceral, da postura ética que a antropologia estruturalista implicava, *da relação ativa e distante que se instaurava entre o cientista e o seu objeto*, ou seja, os simples leigos [...]” (Ibid., 2004, p. 33, grifo meu).

Trubetzkoy-Jakobson) realiza ele mesmo, com seu “*Anthropologie structurale*”, o seu “golpe teórico” no âmbito da etnologia, com a introdução do léxico notadamente objetivista do estruturalismo — “regras”, “modelos” e, principalmente, “estrutura” — aos agora considerados “sistemas” de parentesco ou “sistemas” de rituais, também Bourdieu efetua ele mesmo sua “dupla-ruptura” com o paradigma estruturalista, seja na sua acepção original, nos escritos da linguística de Saussure, quanto nas derivações posteriores, com Althusser, na filosofia, e principalmente, Lévi-Strauss, na etnologia..

No caso de Lévi-Strauss, a teoria praxeológica do social, tal qual desenvolvida por Bourdieu no “*Esquisse*”, entra em confronto direto (e aberto) com as teorizações estruturalistas do “mestre francês”. Se é bem verdade que a representação da prática que acompanha a teoria da prática inerente às perspectivas subjetivistas (ex: etnometodologia ou interacionismo simbólico) tende a reproduzir o “discurso de familiaridade” para com o mundo social (ex: Schultz ou Berger), ao enfatizar o recurso explicativo às “representações” e “motivações” mobilizadas pelos agentes sociais — sem postular qualquer questionamento acerca dos mecanismos que estabelecem a relação entre estruturas sociais e práticas sociais, esquecendo como nenhuma outra corrente as contribuições de diversas correntes da “sociologia do conhecimento”, seja nas suas acepções “mais fracas” (Mannheim, 1972) ou “mais fortes” (Bloor, 1981) — é também igualmente verdadeiro que a representação da prática que acompanha a teoria da prática inerente às perspectivas objetivistas tende a conceber o mundo social como um “espetáculo” onde a prática não é entendida senão como uma “reação mecânica” (mecanicismo), enquanto “execução” de “regras” ou “modelos” pré-estabelecidos (Bourdieu, 1995). Para Bourdieu, este seria o caso da antropologia estruturalista de Lévi-Strauss, em especial com a introdução da noção de “regras de parentesco”.

Tomemos a interpretação de Lévi-Strauss do famoso “princípio de reciprocidade”, cujo exemplo-chave na teoria antropológica é, ao menos desde os escritos de Bronislaw Malinowski (1978) e Marcel Mauss (2003), a noção da “dádiva”. Como demonstrado por Lanna (2000), embora Mauss universalize a noção de “troca”, sendo a “dádiva” a responsável pela fundamentação das sociabilidades humanas, e a regra condicionante da sua “retribuição” particular a cada sociedade, para Lévi-Strauss, contudo, seria o “princípio de reciprocidade” (tomado por Lévi-Strauss enquanto “princípio lógico”) o responsável pela constatação da universalidade da “troca” e pela própria produção da regra condicionante da retribuição. No entanto, enquanto nas análises de

Malinowski há espaço para os “imponderáveis da vida cotidiana” e, por outro lado, em Mauss, o dar-e-receber seja recheado de “jogos” e “estratégias”, as “estruturas elementares do parentesco” de Lévi-Strauss se distinguem justamente por operarem, como a linguagem, ao nível do “inconsciente”, e que, por exemplo, a universalidade da exogamia, derivada da proibição do incesto (que para Lévi-Strauss é o fundamento da imposição da troca enquanto uma forma de comunicação simbólica universal), demonstre, como bem sintentizara Simone de Beauvoir quando na resenha da referida obra, “[...] que não haveria sociedade sem o reconhecimento de uma Regra” (Beauvoir, 2007 [1949]). Pois, paralelamente à sistematização⁵⁵ dos escritos de Mauss (Lévi-Strauss, 2003), Lévi-Strauss, fascinado com a fonologia de Trubetzkoy e Jakobson, realiza a sua “importação estrutural”, introduzindo a noção de “inconsciente” que, por ser uma espécie de “[...] Deus *ex machina* which is also a God in the machine” (Bourdieu, 1992, p. 40), concede a finalidade da ação ao instrumento lógico-conceitual do “inconsciente” e, portanto, considera as práticas sociais como a mera execução de uma “Regra” inconsciente.

Segundo Bourdieu, na década de 60, Lévi-Strauss fora o responsável pela introdução da “antropologia” (antes tida como etnologia) no campo das “ciências respeitáveis” (Bourdieu, 2004), assentando o “paradigma” estruturalista como um ponto de atração incontornável no campo intelectual francês. Contra o léxico estruturalista das “regras”, “modelos” e “relações necessárias”,

⁵⁵ Não precisamos retomar as críticas de Bourdieu à “razão escolástica” (1995; 1990; 2001) para demonstrar como o recurso à sistematicidade, se não acompanhado de uma teorização reflexiva acerca das condições de possibilidade da razão teórica, pode levar naturalmente ao determinismo. Afinal, quando na formulação da sua concepção da “sociologia do conhecimento”, Mannheim já nos advertia acerca do aviso de Max Weber, para quem “a sistematização é em grande parte atribuível a um fundo escolástico [...] e que a origem desta forma organizadora de pensamento está na continuidade das instituições pedagógicas” (Mannheim, 1972, p. 251, grifo meu). Bachelard também dizia que haveria uma continuidade natural entre a simplificação matemática e o mecanicismo determinista, afinal, “esse espírito de simplificação, que está na base da concepção determinista, explica precisamente o êxito da hipótese mecanicista. Talvez a *explicação* e a *descrição* nunca tenham estado tão afastados uma da outra quanto na era do mecanicismo” (Bachelard, 1978, p. 142). E, por fim, Cassirer demonstrou em “*Substance and Function*” como a representação da realidade à maneira objetivista poderia estar necessariamente conectada à busca por “determinações universais”, afirmando que “the more fully we succeed in representing their content this way, the more the particular reality and occurrence appear permeated by universal determinations” (Cassirer, 1923, p. 142, grifo meu). E, para não ficar somente no âmbito da sociologia ou da filosofia da ciência, bastaria resgatarmos o prefácio de Franz Boas a “*Coming of Age in Samoa*” (Mead, 1981), que parece resumir a rejeição, compartilhada pela maioria dos nomes fundacionais da antropologia cultural americana já em 1928, a qualquer esforço explicativo que não passe pelas “plásticas” (Benedict, 2013 [1934]) práticas culturais dos agentes: “However, a systematic description of human activities gives us very little insight into the mental attitudes of the individual. His thoughts and actions appear merely as expressions of rigidly defined cultural forms. [...] The picture is standardized, like a collection of laws that tell us how we should behave, and not how we behave; like rules set down defining the style of art, but not the way in which the artist elaborates his ideas of beauty; like a list of inventions, and not the way in which the individual overcomes technical difficulties that present themselves” (Boas, 1981 [1928], p. 5, grifo meu).

Bourdieu, seguindo os passos de Saussure, para quem “bem longe de dizer que o objeto precede o ponto de vista, diríamos que é o ponto de vista que cria o objeto” (Saussure, 2006, p. 15), avança a noção de “estratégias” (Bourdieu, 2001), cujo objetivo, para além dos fins terminológicos — e que, como nos ensina tanto o primeiro quanto o segundo Wittgenstein nunca são discussões “puramente terminológicas” —, era o de sobretudo dar conta, através de uma perspectiva analítica, das estratégias desenvolvidas pelos agentes sociais em face do lapso intertemporal que está necessariamente contido na estrutura das operações da “dádiva” (Idem., 1995).

Ao realizar suas incursões etnológicas entre os “*Kabyle*”, a introdução da noção temporal pareceu “natural” para o “*agrégé de philosophie*” da ENS que, mesmo engajado durante o dia em pesquisas de terreno sobre rituais, parentesco ou a relação entre os sexos, continuava lendo o Husserl, em especial o de “*Erfahrung und Urteil*”, durante as noites, em preparação para o seu nunca realizado “*projet de thèse*” (“*Les structures temporelles de la vie affective*”), sob a direção de Canguilhem. Opondo-se à representação (e interpretação) da “dádiva” como uma espécie de relação social “automática”, realizada por agentes sociais entendidos como espécies de “autômatos”, Bourdieu ressaltava no “*Esquisse*” que “it is necessary to abandon all theories which explicitly or implicitly treat practice as a mechanical reaction, directly determined by the antecedent conditions and entirely reducible to the mechanical functioning of pre-established assemblies, “models” or “roles” [...]” (1990, p. 73), pois “[...] the temporal forms or the spatial structures structure not only the group’s representation of the world but the group itself, which orders itself in accordance with this representation” (Ibid., p. 163). Segundo Bourdieu, o intervalo temporal existente entre a “dádiva” e a “contra-dádiva” é o mecanismo que sustenta o desconhecimento (“*méconnaissance*”) individual e coletivo da verdadeira natureza objetiva da operação simbólica da dádiva — a arbitrariedade simbólica da sua obrigatoriedade social, “generosidade desinteressada” e “obrigatoriedade impositiva” (Bourdieu, 1996) —, cuja contra-dádiva não pode nem ser imediata (pois aí estaríamos falando de uma “troca” no sentido estrito do termo, “*swapping*”) nem eterna (o “*tempo*” da dádiva nunca é “*ad eternum*”). Nesse sentido, a eficácia da contra-dádiva repousaria justamente na manipulação socialmente eficaz do tempo contido na dádiva inicial. Assim, exemplifica Bourdieu:

The period interposed, which must be neither too short (as is clearly seen in gift exchange) nor too long (especially in the exchange of revenge-murders), is quite the opposite of the

inert gap of time, the time-lag which the objectivist model makes of it. [...] It is understandable within this logic that a man whose daughter is asked for in marriage should feel he has to reply as soon as possible if the answer is no, lest he seem to be taking advantage of the situation, and offend the suitor, whereas if he intends to say yes, he may put off the reply for as long as he likes, so as to make the most of the temporary advantage of his position, which he will lose as soon as he gives his consent. *Everything takes place as if the ritualization of interactions had the paradoxical effect of giving time its full social efficacy*, never more potent than when nothing *but* time is going on. “Time”, as we say, “is on his side”; time can also work against one. *In other words, time derives its efficacy from the state of the structure of relations within which it comes into play*; which does not imply that the model of that structure can leave it out of account (Ibid., 1990, p. 7, grifo meu).

Não é a toa, afinal, que o modelo estruturalista do Lévi-Strauss de “As estruturas elementares do parentesco” não inclua o lapso temporal na sua concepção da relação entre a dádiva e a contra-dádiva. “To abolish the interval is also to abolish strategy” (Ibid., 1990, p. 6). E se ao invés de abolirmos o “tempo” da estrutura de realização das práticas dos agentes sociais, como o faz o estruturalismo de Lévi-Strauss com o seu recurso a “sistematicidade”⁵⁶, abolirmos, ao contrário, a própria ideia de “leis mecânicas” (“relações necessárias”) que estão contidas na interpretação lévi-straussiana do “princípio de reciprocidade”? Para Bourdieu, surgiria, então, uma “lógica da prática” inteiramente renovada: a lógica do “senso prático” (Bourdieu, 1992). Leitor atento de Merleau-Ponty, que empreendeu suas próprias brigas contra o mecanicismo da tradição behaviorista (Merleau-Ponty, 1967) e contra a sistematização levi-straussiana da obra de Marcel Mauss (1984), Bourdieu remete à noção disposicional e corporificada de “senso de honra” para descrever e explicar a economia das práticas simbólicas que governam as estruturas mentais e sociais da sociedade “*Kabyle*”.

Para Bourdieu, os “jogos sociais” — a referência à noção de “jogos de linguagem”⁵⁷ (Wittgenstein, 1986 [1945] é explícita, como veremos — entre os “*Kabyle*” não seriam derivadas de um princípio lógico (i.e. isonomia, reciprocidade, equidade etc.) ou de um conjunto de regras

⁵⁶ E talvez agora esteja claro como a “abolição”, no paradigma estruturalista de Lévi-Strauss, da influência de qualquer vestígio de temporalidade na realização da prática social é, ela mesma, devedora do seu recurso escolástico à “sistematicidade” — que, como mostramos, pode estar conectada à polêmica do “determinismo”. Afinal, “for the analyst, time no longer counts: not only because — as has often been repeated since Max Weber — arriving *post festum*, he cannot be in any uncertainty as to what may happen, but also because *he has the time to totalize, i.e. to overcome the effects of time*. Scientific practice is so “detemporalized” that it tends to exclude even the idea of what it excludes: *because science is possible only in a relation to time which is opposed to that of practice, it tends to ignore time and, in doing so, to reify practices*” (Bourdieu, 1990, p. 9).

⁵⁷ “We can also think of the whole process of using words in (2) as one of those games by means of which children learn their native language. I will call these games “language games” [...] I shall also call the whole, consisting of language and the actions into which it is woven, the “language-game”.” (Wittgenstein, 1986, §7).

derivativas deste princípio, e sim de um “senso de honra”, “[...] a disposition inculcated in the earliest years of life and constantly reinforced by calls to order from the group, that is to say, from the aggregate of the individual endowed with the same dispositions, tho whom each is linked by his dispositions and interests” (Bourdieu, 1990, p. 15). O “senso de honra”⁵⁸, sendo uma disposição durável, inscrita no corpo dos agentes na forma de uma série de disposições mentais, esquemas de percepção e pensamento engendraria não só um conjunto de “esquemas lógicos” e “classificatórios” — “masculino” e “feminino”, “leste” e “oeste”, “futuro” e “passado”, “alto” e “baixo”, “esquerda” e “direita, em suma, “sagrado” e “profano” (Durkheim e Mauss, 1990) —, mas também um conjunto de esquemas corporais e posicionais (maneiras de “sentar”, “falar”, “olhar”, “andar” e etc). Para o autor, a noção de “senso de honra” implicaria em tudo menos um modelo da prática como mera “execução”, aproximando-se, na verdade, na descrição da prática enquanto derivada do “senso prático” como um esquema generativo de “countless inventions within [objective] limits” (Bourdieu, 1990, p. 15). É com base neste “esboço” de uma teoria praxeológica da ação social que Bourdieu rejeita o objetivismo de Saussure, que reduz os “atos de fala” a uma simples “execução”, e de Lévi-Strauss, que, localizando finalidade no conceito de “inconsciente” e, ao mesmo tempo, considerando os agentes sociais como meros “suportes” (*Trager*) de “estruturas lógicas” invariantes, adere a uma visão “mecanicista” das práticas sociais. Assim, diz Bourdieu:

If the dialectic of objective structures and incorporated structures *which operates in every practical action* is ignored, then one necessary falls into the canonical dilemma, endlessly recurring in new forms in the history of social thought, which condemns those who seek to reject subjectivism, like the present-day structuralist readers of Marx, to fall in the *fetishism of social laws*. To make transcendent entities, which are to practices as essence to existence, out of the constructions that science resorts to do in order to give an account of the structure and meaningful products of the accumulation of innumerable historical actions, *is to reduce history to a 'process without a subject', simply replacing the 'creative subject' of subjectivism with an automaton driven by dead laws of a history of nature*. This emanatist vision, which makes a structure — Capital or Mode of production — into an entelechy developing itself in a process of self-realization, *reduces historical agents to the role of 'supports' (Trager) of the structure and reduce their actions to mere epiphenomenal manifestations of the structure's own power to develop itself and to determine and overdetermine other structures* (Bourdieu, 1992, p. 41, grifo meu).

⁵⁸ Uma leitura atenta da noção de “senso de honra”, espécie de matriz gerativa das práticas sociais entre os “Kabyle”, revelaria as afinidades naturais desta noção com o conceito de “habitus”, tal qual formalizado posteriormente por Bourdieu, demonstrando a centralidade das incursões etnossociológicas do autor para o desenvolvimento de um dos conceitos-chave do seu estruturalismo genético.

Bastaria, por exemplo, invocar as análises de Gluckman (2011 [1963]) acerca dos rituais de rebelião no sudoeste africano, as considerações de Turner acerca dos rituais de passagem entre os Ndembu (Turner, 1991 [1969]) ou até mesmo a descrição dinâmica dos realinhamentos segmentários de “Os Nuer” de Evans-Pritchard (1978) para demonstrarmos, com toda a clareza necessária, que mesmo mais ou menos conectadas ao paradigma do “estrutural-funcionalismo” de Radcliffe-Brown (Evans-Pritchard e Turner muito menos), estas análises ainda conseguem apresentar graus de dinamismo consideráveis quando comparadas com o “juridismo” (Bourdieu, 2004) implicitamente presente na noção de “regra” do estruturalismo de Lévi-Strauss. Na ausência de espaço, tomemos o exemplo do caso do “casamento com a prima paralela” que, no “*Esquisse*”, é tomado por Bourdieu como um caso privilegiado para demonstração das limitações presentes na teoria das alianças proveniente da análise estruturalista dos “sistemas de parentesco”.

Para Lévi-Strauss, de acordo com o seu modelo teórico dos “sistemas prescritivos de parentesco”, cuja base é a existência de “delineações estruturais” no “sistema de parentesco”, o casamento com a prima paralela patrilinear (filha da irmã do pai) seria algo que “[...] nenhuma sociedade poderia por em prática de maneira durável [...] por motivo dos insuportáveis constrangimentos resultantes da inversão do sentido das trocas matrimoniais em cada geração” (Lévi-Strauss, 1982, p. 29) — tendo em vista que a possibilidade generalizada da endogamia jogaria por terra a eficácia do seu modelo teórico prescritivo das alianças matrimoniais (Woortman, 2004) — e que, por outro lado, o casamento com a prima cruzada matrilateral (filha do irmão da mãe) ofereceria “[...] a mais simples ilustração da regra, a fórmula mais apropriada para garantir-lhe a perpetuação” (Ibid., p. 28). No entanto, talvez oferecendo um dos melhores exemplos da validade epistemológica da asserção de Saussure acerca da construção do objeto, Bourdieu constataria, com base nos seus estudos etnológicos entre os “*Kabyle*”, não somente que o modelo prescritivo desenvolvido por Lévi-Strauss relativo às sociedades berberes representava uma proporção estatisticamente mínima dos casos (3 a 4% dos casos coletados) ocorrentes, não sendo significativo nem mesmo entre os grupos familiares considerados mais ortodoxos (Bourdieu, 2004), mas também que a projeção escolástica do seu modelo teórico — “[...] a realidade empírica dos sistemas chamados prescritivos só tem sentido quando é relacionada a um modelo teórico

elaborado pelos próprios indígenas antes dos etnólogos” (Lévi-Strauss, 1982, p. 29) — escondia o fato de que este tomara o “discurso oficial” (“jurídico”, “codificado”) acerca do parentesco como o princípio explicativo de produção da regularidade das práticas matrimoniais existentes.

Contra a noção de “regra” — que, no caso das sociedades berberes, era abertamente “violada” —, Bourdieu construiu a noção de “estratégias matrimoniais”, conectando a relação entre estruturas objetivas e estruturas subjetivas com o princípio de produção das práticas matrimoniais (o “senso de honra”) e revelando que as estratégias matrimoniais estão, em realidade, conectadas a um sem-número de fatores econômicos, políticos e sociais⁵⁹. Para Bourdieu, Lévi-Strauss incorreria na “falácia escolástica” ao tratar “[...] the native terminology of kinship as a closed, coherent system of logically necessary relations, defined once and for all as if by construction in and by the implicit axiomatics of a cultural tradition” (1992, pp. 34-5), colocando o “modelo teorizado” “*ex post*” como o princípio de produção da regularidade observada “*ex ante*”. Além disso, mesmo se a regularidade da ocorrência do modelo prescritivo fosse, de fato, encontrada na realidade, Lévi-Strauss teria que pressupor que a regularidade encontrada seria derivada de um ato reflexivo e consciente como respeito à regra estabelecida⁶⁰. Contra o objetivismo inerente à teoria da prática contida no modelo explicativo de Lévi-Strauss, Bourdieu reafirma a necessidade de, seguindo Husserl, observar o processo duplo-processo de internalização da externalidade e de externalização da internalidade.

⁵⁹ Para uma reconstituição acurada do argumento de Bourdieu, cf. Woortman (2004).

⁶⁰ Assim, Bourdieu afirma que Lévi-Strauss teria realizado uma conflagração entre a noção de “regularidade” e a noção de “regra”: “To slip from *regularity*, i.e. from what recurs with a certain statistically measurable frequency and from the formula which describes it, to a consciously laid down and consciously respected *ruling* (*règlement*), or to unconscious *regulating* by a mysterious cerebral or social mechanism, are the two commonest ways of sliding from the model of reality to the reality of the model. In the first case, one moves from a rule which, to take up Quine’s distinction between *to fit* and *to guide*, fits the observed regularity in a purely descriptive way, to a rule that governs, directs or orients behavior — which presupposes that it is known and recognized, and can therefore be stated — thereby succumbing to the most elementary form of legalism, that variety of finalism which is perhaps the most widespread of the spontaneous theories of practice and which consists in proceeding as if practices had as their principle conscious obedience to consciously devised and sanctioned rules” (Bourdieu, 1992, p. 40). Como se sabe, toda a discussão realizada por Bourdieu acerca da noção de “regra” é altamente tributária das reflexões empreendidas por Wittgenstein (1986). Para um balanço crítico da relação entre Wittgenstein e Bourdieu, cf. Taylor (1993).

CAPÍTULO 3: OS FUNDAMENTOS DO ESTRUTURALISMO GENÉTICO

“The structures constitutive of a environment (e.g. the material conditions of existence characteristic of a class condition) produce habitus, *systems of durable, transposable dispositions, structured structures predisposed to function as structuring structures*, that is, as principles of the generation and structuring of practices and representations which *can be objectively “regulated” and “regular” without in any way being the product of obedience to rules*, objectively adapted to their goals without presupposing a conscious aiming at ends or an express mastery of operations necessary to attain them and, being all this, *collectively orchestrated without being the product of the orchestrating action of a conductor*” (Bourdieu, 1995, p. 72, grifo meu).

These fundamental social powers are, according to my empirical investigations, firstly economic capital, in its various kinds; secondly cultural capital or better, informational capital, again in its different kinds; and thirdly two forms of capital that are very strongly correlated, social capital, which consists of resources based on connections and group membership, and symbolic capital, which is the form the different types of capital take once they are perceived and recognized as legitimate. (Bourdieu, 1987, p. 4)

In analytical terms, a field may be defined as a network, or a configuration, of objective relations between positions. These positions are objectively defined, in their existence and in the determinations they impose upon their occupants, agents or institutions, by their present situation (*situs*) in the structure of the distribution of species of power (or capital) whose possession commands access to the specific profits that are at stake in the field, as well by their objective position to other positions (domination, subordination, homology, etc.) (Bourdieu e Wacquant, 1992, p. 97).

“The great undertaking of each generation is to settle the debts handed down by the preceding one. *The sins of the father are visited upon the sons*. In so doing, each generation calls into existence the obstacles that are to confront its descendants.” (Descombes, 1998, p. 3). No plano da teoria social, Bourdieu é comumente associado ao — assim chamado — “novo movimento

teórico” (Alexander, 1987; Corcuff, 2001, Vandenberghe e Véran, 2016), sendo localizado ao lado de autores que, com a decaída do estrutural-funcionalismo de Talcott Parsons, teriam, a partir da década de 60, renovado o campo da teoria social (no plano europeu, poderíamos citar os nomes tradicionais de Habermas, Foucault, Latour, Luhmann, Giddens e etc.) e da teoria sociológica. Se é bem verdade que, em algumas ocasiões, Bourdieu realizou exposições mais sistemáticas de seu arsenal teórico-conceitual (Bourdieu, 1972; 1992 [1980]; 2004 [1987]; 2007 [1973]; 2015; 2016), é também igualmente verdadeiro que o habitus científico sob o qual repousa o trabalho sociológico do autor é guiado mais por uma lógica de pesquisa — ela mesma inextricavelmente teórica e empírica — do que qualquer tipo de coleção de “conceitos sociológicos fundamentais”, para ficar nas palavras do Max Weber do “*Wirtschaft und Gesellschaft*”.

Não pretendemos, portanto, efetuar uma exposição canônica e/ou hagiográfica dos seus conceitos. Há dois argumentos para tal. O primeiro motivo reside no simples fato de que não há como desconectar, na sua obra, a reflexão epistemológica da prática teórica. Isto porque, como vimos, o habitus sociológico de Bourdieu censura, tanto na prescrição teórica quanto na prática científica, uma desvinculação entre teoria e empiria, um traço intelectual que representa uma adesão tácita de Bourdieu (2007) à tradição posta pela epistemologia histórica francesa e, em especial, à Bachelard (1996). O segundo argumento, por consequência lógica, consiste na explicitação de que os conceitos teóricos de Bourdieu não podem ser descolados nem do seu contexto de produção, muito menos do seu referencial empírico. E, nesse sentido (e talvez seja aqui que Bourdieu situa-se em um polo notadamente heterodoxo da teoria social contemporânea, vis-à-vis aos trabalhos de Foucault, Habermas e até mesmo Giddens, eminentemente mais conectados à seção da “grande teoria”), não há como apresentar definições “puras” do arsenal teórico-conceitual de Bourdieu sem conectá-los à realidade empírica a qual eles foram inicialmente gestados e utilizados.

Afinal, pode-se falar das “formas de capitais” sem conectá-las aos registros empíricos condensados nas 500 páginas de “*La distinction*” (Bourdieu, 2017 [1979])? Há conceito de “campo” sem as análises inaugurais de Bourdieu acerca da “gênese e estrutura do campo religioso” (Idem, 2015 [1971]) ou do seu trabalho de reconstituição, a partir de Flaubert, da gênese do campo literário francês (Idem, 1996), ou, a partir de Manet, da gênese do campo artístico (Idem, 2014)? Pode-se falar de “habitus” sem mencionar os elementos empíricos que constituem as pesquisas de

Bourdieu acerca do celibato nas sociedades camponesas do Béarn (Idem, 2006) ou, ainda, das suas reflexões acerca do papel da honra entre grupos sociais da Cabília (Idem, 1972)? Pode-se, afinal, falar de “disposições” sem relembrarmos os referenciais empíricos de “*Un art moyen*” (Bourdieu et al, 1990 [1965]), “*Les héritiers*” (Bourdieu e Passeron, 2018 [1964]) ou “*L’amour de l’art*” (Bourdieu e Darbel, 2007 [1969])? É claro que não. E, portanto, talvez a melhor maneira de expor as contribuições teóricas da sociologia de Pierre Bourdieu não seja através da demonstração exegética e/ou filológica dos seus principais conceitos, mas sim da sua lógica de pesquisa científica (Heilbron, 2015) que, como um fio de Ariadne, guia a sua trajetória intelectual cujo percurso vai de uma espécie particular de “teoria da prática” — ou, de forma mais precisa, um “esboço de uma teoria da prática” — a uma espécie igualmente particular de “estruturalismo genético”.

Tendo já exposto as bases epistemológicas que calcam o desenvolvimento do programa sociológico relacional-reflexivo de Bourdieu, bem como estabelecido os fundamentos da sua teoria da prática que, como vimos no “*Esquisse*”, deve ser considerada sobretudo como uma “[...] theory of the mode of generation of practices” (Bourdieu, 1995, p. 72) cujo objetivo-chave reside na superação dos “modos de conhecimento” “objetivistas” e “subjetivistas”, passamos agora à exposição dos principais conceitos que norteiam a elaboração teórica e prática do seu estruturalismo genético. No texto “*An invitation to reflexive sociology*”, Loïc Wacquant questiona Bourdieu acerca da existência de uma “teoria” ou ao menos, colocando nas palavras de Wittgenstein, a existência de certas “*thinking tools*” que guiariam seu trabalho sociológico, ao que Bourdieu responde que as suas ferramentas conceituais — em especial o que convencionou-se chamar de sua tríade conceitual: “habitus”, “campo” e “capital” — seriam somente visíveis através dos problemas empíricos a que elas se dedicam a aderecionar. Isto porque, como já estabelecemos, e como o próprio Bourdieu costumara afirmar, “the thread which leads from one of my works to the next is the *logic of research*, which is in my eyes *inseparably empirical and theoretical*” (Bourdieu e Wacquant, 1992, p. 160).

Em maio de 1961, após a sua passagem na Argélia, lecionando Durkheim e Saussure na “*Université d’Alger*” e realizando incursões etnossociológicas ao redor do país, Bourdieu, por intermédio de Raymond Aron, que o conhecera em Argel, é colocado em um avião militar, pois seu nome estava na “lista vermelha” dos que advogavam por uma “*Algérie française*”, retornando, portanto, à Paris (Yacine, 2004; Bourdieu, 2004; 2005). Além de tornar-se assistente de Aron na

“Sorbonne”, que à época realizava seus cursos que culminariam na publicação de “As etapas do pensamento sociológico”, Bourdieu consegue um posto de professor-assistente na “*Université de Lille*” e, a partir de 1962, torna-se secretário-general do “*Centre de Sociologie Européenne*” (CSE), que fora criado em 1959, com apoio da Fundação Ford (Sapiro, 2018). Neste período entre 1961-4, antes de sua entrada “*VI^e section*” da “*École pratique des hautes études*” (EPHE), com o apoio de Aron, Braudel e Lévi-Strauss, Bourdieu realiza a segunda etapa de sua incursão etnossociológica — e que, como argumentou Wacquant (2004), deve ser pensada como um projeto paralelo, mas integrado aos seus estudos realizados na Argélia entre os “*Kabyle*” —, desta vez na sua região de nascença, na região rural do “*Béarn*” francês, e que culminaram na produção de três artigos ao longo de três décadas^{61 62}. Talvez sejam justamente os artigos de Bourdieu sobre o “*Béarn*” que mais exemplifiquem uma das facetas fundamentais do “habitus científico” (Bourdieu, 2007) do autor, que desprezava a predileção escolástica do “*homo academicus*” pelo trabalho “acabado” e “definitivo” — lembremos Bachelard (1997), para quem o pensamento científico racional é aquele que justamente regulariza, retifica e, por fim, reconstrói o mesmo objeto numerosas vezes antes de apresentá-lo enquanto um “trabalho definitivo”.

HABITUS E PODER SIMBÓLICO

Se é bem verdade que os trabalhos que Bourdieu realizou entre 1961-4 (Bourdieu, 1962a; 1962b; 1962c; Bourdieu e Passeron, 2018 [1964]) já revelariam alguns dos componentes centrais

⁶¹ São eles: (a) “*Célibat et condition paysanne*”, publicado em um número da “*Études Rurales*”, em 1962; (b) “*Les stratégies matrimoniales dans le système de reproduction*”, publicado na revista “*Annales*”, em 1972; e (c) “*Reproduction interdite*”, publicado em 1989, também na “*Études Rurales*”.

⁶² Embora a ruptura completa de Bourdieu com o “paradigma estruturalista” só fosse realizada posteriormente (Bourdieu, 1968; 1990 [1972]; 1992 [1980]), uma comparação da relação entre “estrutura” e “história” em dois artigos publicados na edição de agosto de 1962 da “*Les Temps modernes*”, o primeiro, de inspiração notadamente estruturalista, escrito por Lucien Sebag, o “*protégé*” marxista de Lévi-Strauss, e o outro acerca da relação entre os sexos nas sociedades camponesas, escrito por Bourdieu, com base nos seus estudos realizados no “*Béarn*” (Bourdieu, 1962a) — e que, segundo o próprio autor, representam “[...] o ponto de passagem, e de articulação, entre a etnologia e a sociologia” (Bourdieu, 2004, p. 77) — seria o suficiente para demonstrar como os trabalhos etnossociológicos de Bourdieu, que constituem o cerne do desenvolvimento da sua teoria da prática e do componente “reflexivo” do seu projeto sociológico, já o faziam colocar as mesmas questões que a tradição estruturalista à época colocava (i.e, neste artigo em especial, a relação entre “estrutura” e “história”), mas diante de um objeto social realmente existente e sob um ponto de vista radicalmente diferente.

do seu programa sociológico, em especial a sua atenção — provavelmente devedora das suas leituras da tradição fenomenológica que vai do Husserl de “*Ideen*” e “*Erfahrung und Urteil*” (*Expérience et Jugement*) até o seminal “*La structure du comportement*” (1967 [1942]), de Merleau-Ponty — ao caráter “disposicional” (Sapiro, 2001; Pinto, 2003; Heilbron, 2015) das práticas sociais, bem como à importância do caráter “reflexivo” para o exercício da atividade científica (Bachelard, 1966 [1940]; 1972 [1953]; 1977; 1978; 1996; Canguilhem, 1977; 2010a; 2010b; 2012; Cassirer, 1923 [1910]; 2012 [1944]; 1980a; 1980b; 1980c), é, entretanto, no prefácio de um “*Un art moyen*” (1990 [1965]) que Bourdieu realiza a esquematização inaugural de um dos conceitos basilares do seu estruturalismo genético: a noção de “habitus”.

Exortando subrepticiamente a noção bachelardiana de “construção do objeto” (Bachelard, 1977; Bourdieu et al, 2010 [1968]), Bourdieu afirma que, se haveria alguma possibilidade da fotografia e da prática fotográfica se tornarem “objetos” propriamente sociológicos, ela estaria, antes de tudo, inevitavelmente dependente da superação da distinção entre análises “objetivistas” e “subjetivistas”, tendo em vista que “by its very existence, *sociology presupposes the overcoming of the false oppositions arbitrarily erected by subjectivists and objectivists*” (Bourdieu, 1990, p. 2, grifo meu). Seguindo o Cassirer de “*Substance and Function*”, para quem a separação entre “objetivismo” e “subjetivismo” seria sobretudo “metafísica”, devendo ambos serem tratados como “momentos necessários” para a construção de uma teoria científica que apreenda a “totalidade das relações” (Cassirer, 1923 [1910], p. 326), Bourdieu afirma que a sociologia supera a distinção arbitrária entre “objetivismo” e “subjetivismo” através da introdução de “conceitos intermediários” (Ibid., 1990) (i.e., “alienação”, “atitude” ou “*ethos*”) cujo objetivo-chave é mediar a relação entre a dimensão subjetiva e objetiva da realidade social⁶³.

Se em “*Le déracinement*”, a noção de “habitus” é utilizada de maneira muito próxima à utilização que Weber faz do conceito durante a sua discussão do “ascetismo religioso” (Heilbron,

⁶³ “I believe that all those who used this old concept or similar ones before me, from Hegel’s *ethos*, to Husserl’s *Habituallität*, to Mauss’s *hexis*, were inspired (without knowing it explicitly) by a theoretical intention akin to mine, which is to escape from under the philosophy of the subject without doing away with the agent, as well as from under the philosophy of the structure but without forgetting to take into account the effects it wields upon and through the agent” (Bourdieu, 1992, p. 121). Vemos, então, que se a noção de “habitus” toma efetivamente um caráter mais sistemático ao ser integrado na teoria da prática desenvolvida por Bourdieu, é também igualmente verdadeiro que o conceito já fora previamente utilizado de forma mais ou menos sistemática por autores distintos (Aristóteles, Hegel, Husserl, Weber, Durkheim, Elias, Tomás de Aquino, Veblen, Mauss e Panofsky). Para uma genealogia escolástica dos usos do conceito, ver Wacquant (2016). Dentre as várias reconstruções teóricas, cf. Sapiro (2001), Pinto (2003), Heilbron (2015) e Steinmetz (2018).

2015), como uma espécie de “atitude geral” para com o “tempo” (Husserl) e o mundo exterior, e se em “*Célibat et condition paysanne*” (Bourdieu, 1962c) ou “*Les relations entre les sexes dans les sociétés paysanne*” (Bourdieu, 1962b) o uso conceitual da noção pareça estar mais atrelado a descrição dos efeitos da incorporação do mundo social no desenvolvimento da “*hexis*” corporal (Aristóteles/Mauss) dos camponeses do Béarn na ocorrência do “baile de natal”, em “*Un art moyen*”, no entanto, o “*habitus*” é sobretudo um “*habitus de classe*”, correlacionado à distribuição objetiva das chances entre as classes sociais, e que produz esta espécie de experiência incorporada do mundo social “[...] which immediately reveals a hope or an ambition as reasonable or unreasonable, a particular commodity as accessible or inaccessible, a particular action as suitable or unsuitable” (Bourdieu, 1990, p. 5).

É, no entanto, no pós-fácio da edição francesa de “*Architecture gothique et pensée scolastique*” (Bourdieu, 1967) — e aqui somos obrigados a concordar com Bourdieu: “[...] sans nul doute un des plus beaux défis qui ait jamais été lancé au positivisme” (Ibid., 1967, p. 135) — que, face à descrição de Panofsky das homologias estruturais existentes entre as concepções técnicas da arquitetura gótica clássica e a “*force formatrice d’habitudes*” das instituições escolares escolásticas do séc. XIII, Bourdieu introduz um elemento efetivamente “inventivo” na concepção de “*habitus*” ao afirmar que, sendo o equivalente aos “sistemas de classificação” (Durkheim e Mauss, 1990) das sociedades sem instituição escolar, o “*habitus*” seria “[...] plutôt un ensemble de schèmes fondamentaux, à partir desquels s’engendrent selon un art de l’invention analogue à celui de l’écriture musicale, une infinité de schémas particuliers, directement appliqués à des situations particulières” (Ibid., 1967, pp. 151-2). Como Bourdieu ressalta no prefácio, e também posteriormente no “*Esquisse*” (1995), esta descrição do “*habitus*” como “*ars invendi*” é tributária da noção analógica de “gramática gerativa” de Chomsky (1953; 1959); embora, para Bourdieu, as “regras gerativas” que compõem o “*habitus*” não sejam “*inatas*”, como nas “regras gramaticais” chomskyianas, e sim socialmente apreendidas através da experiência social (Bourdieu, 2004, cf. pp. 20-1)⁶⁴.

⁶⁴ Em “*Le sens pratique*” (1990, cf. pp. 37-41) e “A economia das trocas linguísticas” (1998, cf. cap. 1) Bourdieu efetua críticas mais sistemáticas à “gramática gerativa” de Chomsky, em especial por não levar em conta as condições (tudo menos inatas) sociais e econômicas que condicionam tanto a aquisição da competência legítima (i.e. o modo legítimo de produzir e receber os discursos linguísticos) como a constituição do mercado linguístico, que detêm o monopólio da definição da legitimidade da circulação dos produtos linguísticos (Bourdieu, 1998).

Transitando entre utilizações conceituais tripartites (Bourdieu, 2003, cf. p. 139; Peters, 2006) — “habitus” como “*eidos*” (Husserl/Durkheim), como sistema de esquemas lógicos, “*ethos*” (Hegel/Elias), como sistemas de esquemas práticos, axiológicos, e “*hexis*” (Elias/Aristóteles), esquemas de posturas corporais e gestuais —, a noção conceitual de “habitus” toma, entretanto, quando na elaboração da sua teoria da prática no *Esquisse*, um caráter bem mais sistemático ao ser utilizado como um dos instrumentos teóricos fundamentais para a superação das antinomias teóricas (mecanicismo vs finalismo, consciente vs inconsciente, sujeito vs estrutura, história vs evento e etc.) contidas nas teorias da prática derivadas dos modos de conhecimento “objetivistas” e “subjetivistas” (Sapiro, 2001; Pinto, 2003; Heilbron, 2015). E, de fato, bastaria mencionar a noção disposicional de “senso de honra” (cf. nota 58) — [the] cultivated disposition, inscribed in the body schema and in the schemes of thought, which enables each agent to *engender all the practices, by means of countless inventions [...]*” (Bourdieu, 1995, p. 15, grifo meu) —, utilizada por Bourdieu para discutir a manipulação das relações simbólicas entre os “Kabyle”, para revelar como o conceito de “habitus”, não sendo produto de uma “partogênese teórica” (Idem, 2007), é sobretudo, e desde o início, um instrumento conceitual utilizado para superar problemas práticos derivados de incursões empíricas. Assim, no *Esquisse*, Bourdieu apresenta uma definição sistemática, mas não definitiva⁶⁵, do conceito:

The structures constitutive of a particular type of environment (e.g. the material conditions of existence characteristic of a class condition) produce habitus, *systems of durable, transposable dispositions, structured structures predisposed to function as structuring structures*, that is, as *principles of the generation and structuring of practices and representations* which can be objectively “regulated” and “regular” without in any way being the product of obedience to rules, objectively adapted to their goals without presupposing a conscious aiming at ends or an express mastery of the operations necessary to attain them and, being all this, *collectively orchestrated without being the product of the orchestrating action of a conductor* (Bourdieu, 1995, p. 72, grifo meu).

“To speak of habitus, it is to assert that the individual, and even the personal, the subjective, is social, collective. *Habitus is socialized subjectivity*” (Bourdieu e Wacquant, 1992, p. 126, grifo

⁶⁵ Entre os críticos de Bourdieu, como Jenkins (1992) ou mesmo Elster (1981), advertências quanto ao seu “laxismo conceitual” tornaram-se comuns, beirando a acusação de “inconsistência teórica” (Elster). No entanto, estes falham em apreender que os conceitos de Bourdieu, por não terem nascido de uma partogênese teórica, recusam a pretensão escolástica da sistematicidade, devendo seu valor heurístico a confrontação com objetos empíricos. Este, aliás, é um dos motivos pelos quais não realizaremos uma exposição filológica do desenvolvimento do seu arsenal conceitual, nos dedicando somente a apresentação do seu uso inaugural.

meu). 1. *Como, então, se dá este processo de socialização do indivíduo* (“socialized subjectivity”)? Para tal, basta sublinharmos o início da citação: “The structures constitutive of a particular type of environment (e.g. the material conditions of existence characteristic of a class condition) *produce habitus* [...]” (Bourdieu, 1995, p. 72, grifo meu). Desta forma, indivíduos que são produtos das mesmas condições objetivas compartilham o mesmo habitus, produzindo um “habitus de classe”, “[...] [the] system of dispositions (*partially*) *common* to all products of the same structures” (Ibid., 1995, p. 85, grifo meu). Para Bourdieu, a relativa (“partially common”) homogeneidade do habitus seria de natureza probabilística/tendencial (Bachelard/Cassirer), e não determinista. Isto porque, embora seja impossível que dois indivíduos, no curso de suas vidas, sejam expostos às mesmas experiências — e isto é algo que os “defensores dos direitos sagrados da subjetividade” (Bourdieu, 2001), da qual falava Hegel, gostam de nos lembrar —, é também verdadeiro que os membros de uma mesma classe (ou grupo social) estão probabilisticamente mais propensos a se confrontarem com as mesmas situações, de maneira “[...] the habitus could be considered as a subjective but not individual system of internalized structures, schemes of perception, conception, and action common to all members of the same group or class” (Ibid., 1995, p. 86).

Na sua apresentação do conceito de “habitus”, Jenkins (1992), emulando (com menos “*finesse*”, é claro⁶⁶) as críticas de Elster (cf. 1981) ao caráter supostamente “funcionalista” da teoria da prática de Bourdieu, afirmou que “given the close, reproductive, link between the subjectivities of the habitus and the objectivity of the social world it is difficult not to perceive them as *bound together in a closed feedback loop*, each confirming the other” (1992, p. 51). Bem menos refinada que Jenkins e Elster, a crítica de Connell (2006), — a autora parece ter um problema quase pessoal com o título da obra “*La reproduction*”, e aparentemente somente com este aspecto, pois não chega a tecer críticas substanciais ao seu conteúdo — parece ir na mesma direção. Criticando a noção de “agência” tal qual concebida através do conceito de “habitus”, a autora afirma que: “many people take this to be a French variant of a concept of socialisation. It’s actually not that, *it’s a functionalist claim about how social structures and identities are reproduced over time*. That is the literal

⁶⁶ Por outro lado, Jenkins só fica atrás de Jeffrey Alexander que, por também não reconhecer que o “habitus” é tanto uma matriz gerativa de disposições quanto um “sistema aberto” à modificação, repete o “*tropo*” de que o “habitus” seria, em última instância, determinado pelas estruturas objetivas, caracterizando Bourdieu como um “cripto-marxista althusseriano” (Alexander, 1995).

definition ‘habitus’: *it’s what enables the reproduction of structure*” (Connell et al, 2014, p. 338, grifo meu).

Em suma, a autora — que, ultimamente, tornou-se, junto ao sociólogo português Boaventura de Souza Santos, uma espécie de bastião da “*Southern Theory*” escrevendo da... Austrália... — parece afirmar que, por conter um “modelo estático” da ação social (Idem, 2006), a teoria da prática de Bourdieu “não abrigaria espaço” para a ocorrência de transformações políticas ou sociais. Que Connell, do alto da sua “*skholè*”, tenha transformado a ocorrência (ou não) de transformações sociais em uma questão puramente “conceitual” — e que, ao fazê-lo, tenha confirmado que a afirmação de Hegel quando na conclusão da sua palestra inaugural na Universidade de Heidelberg, em 1816, a saber, que “[...] *faith in the power of spirit is the first condition for philosophy*” (Hegel apud Heidegger, 1988, p. 5, grifo meu) poderia ser talvez igualmente válida para o estudo da sociologia (ao menos como Connell a concebe⁶⁷) — isto é certo. A crítica de Jenkins (1986) à “circularidade” presente na noção de “habitus” — “estruturas produzem o habitus que determina as práticas e que, por sua vez, reproduzem as estruturas” — é, no entanto, uma crítica relevante, na medida em que nos permite esclarecer a natureza da relação da noção de “habitus” com as estruturas objetivas da qual ele é produto.

2. *Qual seria, então, a relação entre a noção de “habitus” e as estruturas (e probabilidades) objetivas?* A referência à já mencionada citação do “*Esquisse*” nos parece esclarecedora: “[...] produce habitus, systems of durable, transposable *dispositions, structured structures predisposed to function as structuring structures*, that is, as *principles of the generation and structuring of practices and representations* [...]” (Bourdieu, 1995, p. 72, grifo meu). Embora esta definição (“*predisposed to function as structuring structures*”) já faça alusão ao fato de que esta relação seria tudo menos uma relação “mecânica” — e o parágrafo posterior, que afirma que “it is necessary to abandon all theories which explicitly or implicitly treat practice as a mechanical reaction [...]” (Ibid., p. 73), confirma esta interpretação —, a rejeição da associação do “habitus” com qualquer tipo de explicação de ordem mecanicista se deve ao fato deste ser sobretudo um “princípio gerativo” (ou, como Bourdieu colocaria posteriormente, uma “matriz gerativa”) de

⁶⁷ O risco de jogar para os conceitos o que, na verdade, constitui uma discussão empírica é que, aos olhos destes “ídolos da tribo”, como dizia Francis Bacon, que tendem a confundir o verdadeiro com o desejável, a “pureza” dos conceitos tenderá a depender do olhar do revolucionário da vez. Assim, não é sem ironia que, enquanto escrevo este trabalho, tomo conhecimento de que, na edição de outubro da “*Sociological Theory*”, há um artigo dedicado a argumentar que o conceito de “masculinidade hegemônica” seria excessivamente “reprodutivista”.

práticas que “[...] *cannot be directly deduced either from the objective conditions*, defined as the instantananeous sum of the stimuli which may appear to have directly triggered them, or *from the conditions which produced the durable principle of their production*” (Ibid., 1995, p. 78, grifo meu).

Se a rejeição do objetivismo (e da teoria da prática mecanicista derivada deste) não implica na adoção da sua alternativa oposta, isto é, a concepção do “sujeito” enquanto um “*Sein*” consciente-e-todo-poderoso cujas ações derivariam de um “projeto” deliberado (Sartre), é porque a teoria da prática contida na noção de “habitus” dá ênfase ao processo gerativo de “esquemas” e “estratégias” práticas que, orientadas por um “senso prático” (i.e. o “senso de honra” entre os “*Kabyle*”), sempre fazem referência implícita a um “sistema objetivo de possibilidades possíveis”. Esta referência a um “sistema objetivo de possibilidades possíveis” (i.e. a correlação entre as “probabilidades objetivas” de frequência ao museu e a “competência artística” de um dado sujeito localizado no espaço social) não se dá na forma de um “ajustamento consciente” às “probabilidades objetivas”, como em alguns modelos econométricos de informação perfeita da “teoria da escolha racional” (TER), mas sobretudo através de uma “avaliação prática” das condições objetivas que, mediada pelo “habitus”, “brings into play a whole body of wisdom, sayings, commonplaces, ethical precepts (“that’s not for the like of us”) and, at a deeper level, the unconscious principles of the *ethos* [...]” (Ibid., 1995, p. 77), determinando certas condutas como “razoáveis” ou “irrazoáveis”, “alcançáveis” ou “inalcançáveis”, “realizáveis” ou “irrealizáveis” e etc (Bourdieu et al, 1990 [1965]). Como exemplo, bastaria resgatarmos a explicação que Bourdieu realiza da prática ritual entre os “*Kabyle*” que, passando longe da descrição objetivista do ritual como um “espetáculo” regulado por um mecanismo interconectado de “execução” de ações “pré-reguladas”, descreve, na verdade, toda a complexidade de práticas sociais derivadas de um “senso prático”⁶⁸:

⁶⁸ Aos que, como Jenkins (1986), ainda sim desejam continuar a reproduzir a ideia de que o conceito de habitus seria definido pelo fato de que a “determinação em última instância” (Althusser) seria claramente cedida às “estruturas objetivas”, Bourdieu responde com uma metáfora de Gilbert Ryle que, como Wittgenstein, trilhou um caminho no seio da filosofia analítica se recusando a aceitar o dualismo cartesiano: “Poder-se-ia estender à explicação das condutas uma proposição de Gilbert Ryle: assim como não se deve dizer que o vidro se quebrou porque uma pedra o atingiu, mas que ele se quebrou, quando a pedra o atingiu, *porque ele era quebrável, tampouco se deve dizer que um acontecimento histórico determinou uma conduta*, sendo preferível mostrar que ele teve esse efeito determinante *porque um habitus suscetível de ser afetado por tal acontecimento lhe conferiu tal eficácia*” (Bourdieu, 2001, p. 181, grifo meu). No entanto, para um argumento crítico e bem fundamentado acerca da existência de um “neo-objetivismo”

The Kabyle peasant does not react to 'objective conditions' but to the practical interpretation which he produces of those conditions, and the principle of which he produces of those conditions, and the principle of which is the socially constituted schemes of his habitus. It is this interpretation which has to be constructed in each case, if we want to give an account of ritual practices which will do justice both to their reason and to their raison d'être, that is, to their inseparably logical and practical necessity" (Ibid., pp. 115-6, grifo meu)

Como demonstrou Bourdieu no seu artigo “*Men and machines*” (2015 [1981]), esta espécie de “cumplicidade ontológica” (Heidegger/Merleau-Ponty) entre “história objetificada” (*l’histoire faite chose*) e “história incorporada” (*l’histoire faite corps*) faz com que as oposições (cujo paradigma fundacional seria a divisão entre “indivíduo” e “sociedade”) entre “eventos conjunturais” e “eventos de longa duração” (*longue durée*), “vontades individuais” e “determinações estruturais”, “grandes homens” e “forças coletivas” tornam-se estéreis frente à teoria da prática esboçada no “*Esquisse*” e posteriormente integrada ao seu estruturalismo genético (Bourdieu, 1990), na medida em que “when the same history inhabits both habitus and habitat, both dispositions and position, the king and his court, the employer and his firm, the bishop and his see, history in a sense communicates with itself, is reflected in its own image” (Idem., 2015, p. 306). E, portanto, se levarmos a sério o postulado da “cumplicidade ontológica”, teremos que o princípio de produção das ações sociais não poderia ser localizado nem exclusivamente no sujeito, nem exclusivamente no seu meio (i.e. o “campo” ou o “espaço social”), mas justamente nesta relação estabelecida entre estes “dois estados da história” (Bourdieu, 2001).

E é claro que, para Bourdieu, esta espécie de caso “paradigmático”, onde há um ajustamento quase-perfeito entre “habitus” e “mundo social”, “herdeiro” e “herança”, para por nas palavras de Marx, sempre foi tido como apenas “um caso particular do possível”⁶⁹, como costumava dizer

na teoria da prática de Bourdieu, em decorrência do pouco espaço teórico dedicado a possibilidade reflexiva dos agentes sociais, cf. Peters (2013).

⁶⁹ Como Pinto (2003) relembra, a faceta “disposicional” do conceito de “habitus” visa, sobretudo, traduzir teoricamente a existência empírica de um conjunto modal e variável de experiências da vida social. Isto é particularmente claro inclusive nas incursões iniciais de Bourdieu na sociologia da educação, vide “*Les Héritiers*” (2018 [1964]), onde os autores distinguem entre a “vida segura” (com “segurança” e “certeza”) daqueles cujas estruturas objetivas condizem com as estruturas objetivas, a saber, os “herdeiros” do sistema escolar, e aqueles cujas estruturas subjetivas estão em descompasso com as estruturas objetivas do mundo escolar, os “excluídos”, e que, por um trabalho colaborativo de autoexclusão — aí está ela mesma a gênese operativa da noção de “poder simbólico” e “violência simbólica”, demonstram menos “segurança” e “assertividade” durante a sua trajetória no meio escolar.

Bachelard (1978), de um sistema de relações possíveis entre estruturas objetivas e disposições sociais (Bourdieu, 1974). Ainda que o seu conceito de “habitus” tenha sido formalizado somente posteriormente, já demonstramos também como os trabalhos etnossociológicos de Bourdieu na Argélia e no Béarn foram conduzidos em meio a situações de desajustamento estrutural que, por desarticularem a coincidência imediata entre estruturas objetivas e estruturas subjetivas, produzem, dentro do mesmo sujeito (incluindo o próprio Bourdieu), tudo menos um sistema disposicional “fechado”, “coerente” e “homogêneo”⁷⁰. Como o “habitus” é produto da história e somente ativado pela “história”⁷¹, isto é, através das situações práticas a qual se defrontam os agentes sociais, ele é um “sistema aberto” de disposições, sendo, portanto, constantemente atualizado e reatualizado pela relação prática dos agentes sociais com as estruturas objetivas, de maneira a reforçá-las ou modificá-las (Bourdieu e Wacquant, 1992; Bourdieu, 2001). Entretanto, talvez seja necessário demonstrar como nem mesmo constrições estruturais derivadas da “esfera econômica”, usualmente tidas como as “mais objetivas” das relações sociais, levam a teoria da prática de Bourdieu a reduzir a ação social a um ato mecânico:

Thus, the recent changes in factory work, towards the limit predicted by Marx, with the disappearance of 'job satisfaction', 'responsibility' and 'skill' (and all the corresponding hierarchies), *are appreciated and accepted very differently by different groups of workers*. Those whose roots are in the industrial working class, who possess skills and relative 'privileges', are inclined to defend past gains, i.e. job satisfaction, skills and hierarchies and therefore a form of established order; those who have nothing to lose because they have no skills, who are in a sense a working-class embodiment of the populist chimera, such as young people who have stayed at school longer than their elders, are more inclined to radicalize their struggles and challenge the whole system; other, equally disadvantaged workers, such as first-generation industrial workers, women, and especially immigrants,

⁷⁰ E é justamente esta atenção particular que Bourdieu dera ao caráter não necessariamente “homogêneo” do habitus que nos faz, por exemplo, em partes duvidar do projeto teórico de Bernard Lahire (2002) em reconstruir a noção de habitus com ênfase à “pluralidade de influências” a quais estão sujeitas os agentes sociais, cujas consequências o fazem recair ultimamente no desenvolvimento de uma efetiva “sociologia à escala individual” (Idem, 2005). Embora ela seja profícua em demonstrar a existência de influências díspares em um conceito de “habitus” antes tido como excessivamente “uno”, ela também pode acabar, na esteira de convergências recentes nas ciências sociais, contribuir para jogar por terra a pertinência do uso da noção de “classes sociais”. Embora Lahire com certeza não o tenha feito, como demonstram seus recentes trabalhos profícuos sobre os agrupamentos familiares, não poderíamos nos assegurar em dizer o mesmo dos trabalhos possivelmente inspirados pela ideia de uma “sociologia à escala individual”. Por outro lado, há de ser dado crédito à Lahire por avançar no trabalho de refinamento teórico em torno da noção de “disposições sociais” que, no trabalho de Bourdieu, sempre esteve longe de um tratamento sistemático devido.

⁷¹ Para uma compreensão da dimensão histórica dos conceitos que calcam o estruturalismo genético de Bourdieu, cf. Calhoun (1993) e Steinmetz (2018, pp. 7-14). Para Wacquant (2018), a teoria da prática de Bourdieu se basearia em uma tripla-historicização: primeiro, (i) do habitus do agente; em segundo lugar, (ii) do mundo social (espaço social e campos); e, por fim, (iii) das categorias e métodos do cientista social, seguindo o postulado da reflexividade da prática científica.

have a tolerance of exploitation which seems to belong to another age. *In short, in the most oppressive working conditions, those which would seem to be most favorable to the mechanistic interpretation which reduces the worker to his 'position in the relations of production', and even directly derives him from that position, his activity is in fact the interaction of two histories and his present is the meeting of two pasts*" (Bourdieu, 2015, p. 315, grifo meu)

Entretanto, contra aos que, ainda sim, insistem em descrever o conceito de “habitus” como uma “caixa-preta objetivista” (Connell, 2006; Connell et al, 2014; Jenkins, 1986; Elster, 1981; King, 2000) que “[...] desorganiza a análise das condutas sociais, apaga a história e aprisiona a prática numa reprodução sem fim das estruturas sociais” (Wacquant, 2015, p. 17) — e que, quando ainda vivo, Bourdieu respondeu dizendo que “circular and mechanical models of this kind are precisely what the notion of habitus is designed to help us destroy” (Bourdieu e Wacquant, 1992, p. 135) —, seria preciso relembrar a explicação do processo pelo qual o “habitus” se torna “história incorporada” (*l’histoire faite corps*). 3. *Como, então, se dá o processo histórico e social de formação destes “esquemas disposicionais” de “percepção, apreciação e ação” que constituem o “habitus”?* Afinal, qual o processo social que leva os agentes sociais a tomarem “[...] a hope or an ambition as reasonable or unreasonable, a particular commodity as accessible or inaccessible, a particular action as suitable or unsuitable” (Bourdieu, 1990, p. 5)?

Talvez seja justamente em resposta a estas modalidades de críticas que Bourdieu tenha, em diversas ocasiões, em especial em “*Le sens pratique*” (Bourdieu, 1992, cf. pp. 68-98) e “Meditações Pascalianas” (Idem, 2001, cf. pp. 157-99), procurado tornar explícita a dimensão “corporificada” do “habitus. Problema difícil, diria Bourdieu, afinal, como ele colocaria ainda no “*Esquisse*”, a incorporação (“*embodiment*”) do “habitus” — enquanto maestria prática, “*modus operandi*” — através da ação pedagógica de inculcação destes esquemas de percepção, apreciação e ação, somente seria realizada através das práticas sociais — enquanto produto do “senso prático”, “*opus operatum*” —, sem necessariamente demandar, por parte dos sujeitos envolvidos no processo de transmissão ou no processo de incorporação, o recurso a algum nível de discurso explícito. Sendo este processo de incorporação tudo menos consciente, deliberado ou explícito, a transmissão destes esquemas sociais reside fora da racionalização consciente, tornando a sua modificação voluntária e deliberada altamente improvável, afinal “nothing seems more ineffable, more incommunicable, more inimitable, and, therefore, more precious, *than the values given body, made*

body by the transubstantiation achieved by the hidden persuasion of *an implicit pedagogy*” (Bourdieu, 1995, pp. 93-4, grifo meu).

Para Bourdieu, o processo de inculcação do “habitus” (“*implicit pedagogy*”) seria constantemente realizado ao longo de toda a vida. Apesar das suas críticas às perspectivas subjetivistas, o autor toma de empréstimo as noções tornadas clássicas pela literatura da “sociologia da socialização”, em especial a distinção entre “socialização primária” e “secundária” (Berger e Luckmann, 2004), para diferenciar a temporalidade social do processo de inculcação do “habitus”. Para o autor, o “habitus” seria adquirido primeiramente no seio familiar, sedimentando, nas sociedades com instituições escolares, a estruturação da experiência escolar e que, por sua vez, estas experiência escolar sedimentaria a estruturação da experiência em outras esferas (ou, posteriormente, “campos”) da vida social. Desta forma, “[...] each of its layers operates as a prism through which later experiences are filtered, and subsequent strata of dispositions overlaid” (Wacquant, 2016, p. 67).

E não é por acaso que Bourdieu, tanto no “*Esquisse*” quanto em “*Les relations entre les sexes dans la société paysanne*”, dedica-se a discutir especificamente a instauração dos princípios cognitivos e corporais de divisão sexual que, para o autor, não estão desconectados da incorporação dos princípios que guiam a divisão do trabalho entre os sexos⁷², pois tanto entre os “*Kabyle*” quanto no “*Béarn*”, trata-se efetivamente de um caso privilegiado para a compreensão da produção social da “*hexis*” corporal. Não tratando a institucionalização das divisões sexuais na infância como a simples incorporação de um “papel”, como na tradição que vai da psicologia social de G.H. Mead (1956) [1934] até a “role-set theory” de Merton (1957), e sim da imitação memética (*mimesis*) de “práticas sociais”, Bourdieu reforça que todo este conjunto de “técnicas do corpo” — estas “maneiras pelas quais os homens, de sociedade a sociedade, de uma forma tradicional, sabem servir-se do seu corpo” (Mauss, 2003, p. 401) — conectadas à divisão entre “masculino” e “feminino” culminam na instauração de uma verdadeira “[...] political mythology which governs

⁷² Assim, falando sobre os princípios de divisão sexual entre os “*Kabyle*”: “*The child constructs its sexual identity, the major element in its social identity, at the same time as it constructs its image of the division of work between the sexes, out of the same socially defined set of inseparably biological and social indices. In other words, the awakening of consciousness of sexual identity and the incorporation of the dispositions associated with a determinate social definition of the social functions incumbent on men and women come hand in hand with the adoption of a socially defined vision of labor*” (Bourdieu, 1995, p. 93, grifo meu). Isto demonstra que as reflexões de Bourdieu sobre a dominação de gênero remontam aos seus trabalhos iniciais, não ficando restritos ao seu livro sobre “A dominação masculina” (2002).

all bodily experiences, not least sexual experiences themselves [...] Bodily *hexis* is political mythology realized, em-bodied, turned into a permanent disposition” (Bourdieu, 1995, pp. 93-4, grifo meu).

Em suma, exemplos do processo de formação e incorporação do “habitus” na obra de Bourdieu — e, vale dizer, também de seus alunos (cf. Sapiro, 1999, em especial) — não faltam, nem mesmo nas suas obras tidas como mais “teóricas”, como o “*Esquisse*” ou “*Le sens pratique*”. E para aqueles que, como Connell ou Jenkins, encontram-se apegados à posição da “*skholè*” e projetam uma demanda notadamente “escolástica”, teórica, em um conceito que é sobretudo estenográfico, empírico-prático, bastaria lembrá-los de que o “habitus” é “completamente aberto à investigação empírica” (Wacquant, 2015, p. 17). E que, portanto, aqueles que afirmam que o conceito de “habitus” seria uma “caixa-preta” carente de um componente “teórico” que explique “qual seria, afinal, o ‘*prima moventur*’ das práticas sociais?” — “estruturas” ou “agentes”? —, estariam, em realidade, talvez sem saber, demandando uma resposta teórica para um problema que seria, por definição, empírico — e, neste movimento escolástico, buscando um “fantasma na máquina”⁷³ (Ryle, 1949) onde não há nem fantasmas, nem máquinas⁷⁴. Com o conceito de “habitus”, não há “magia social”, pois “as an acquired system of generative schemes objectively adjusted to the particular conditions in which it is constituted, the habitus engenders all the thoughts, all the perceptions, and all the actions consistent with those conditions, *and no others*” (Bourdieu, 1995, p. 95, grifo meu). Mas — e talvez isto seja o mais importante —, como o habitus é também um conjunto gerativo de esquemas disposicionais cuja capacidade de produção de práticas, pensamentos, percepções e ações, é, ele mesmo, historicamente e socialmente determinado, “[the] freedom it secures is as remote from a creation of unpredictable novelty as it is from a simple mechanical reproduction of the initial conditionings” (Ibid., 1995, p. 95).

⁷³ “Why are so people so strongly drawn to believe, in the face of their own daily experience, that the intelligent execution of an operation must embody two process, one of doing and another of theorizing? Part of the answer *is that they are wedded to the dogma of the ghost in the machine*” (Ryle, 1949, p. 32).

⁷⁴ Estamos longe de afirmar, é claro, que não há problemas com o conceito de “habitus”. Apenas procuramos sublinhar que a natureza estenográfica do conceito, bem como a tradição teórica em que ele fora concebido — que não se baseia em uma separação entre teoria e empiria (Bourdieu, 2007) —, contribuem para a desconsideração de qualquer tipo de crítica “puramente teórica”. Nesse sentido, indicamos o leitor ao trabalho de Lahire que, desde um tempo (2002 [1998]), vem trabalhando, com base em pesquisas empíricas, para demonstrar as possíveis limitações deste e outros conceitos da obra de Bourdieu. Se não engajamos tão diretamente com as críticas de Lahire é porque, por acreditarmos na sua proficuidade, ela nos demandaria mais tempo e espaço do que este presente trabalho nos possibilita.

Se, em “*Les relations entre les sexes dans la société paysanne*”, o “*habitus*” é sobretudo “*hexis*” — “C’est n’est pas le lieu d’analyser les habitudes motrices propres au paysan béarnais, cet ensemble d’« *habitus* » qui dénonce le *paysanas*, le paysan lourdaud” (Bourdieu, 1962b) — e, por outro lado, no prefácio de “*Un art moyen*”, o “*habitus*” é, antes de tudo, uma espécie de “*ethos* de classe” — “[...] those systems of unconscious and durable dispositions that are the class *habitus* and the *ethos*” (Bourdieu et al, 1990 [1965], p. 5) —, nos resta somente esclarecer como o “*habitus*” pode também funcionar como “*eidos*”, enquanto um conjunto sistemático de princípios lógicos e classificatórios. 4. Como, então, o “*habitus*” pode funcionar como uma espécie de “*eidos*”, isto é, como um sistema de esquemas lógicos e classificatórios? A resposta a esta pergunta também nos permitirá esclarecer como Bourdieu articula a sua noção de “*habitus*” a uma compreensão bastante particular da natureza simbólica do mundo social, encontrando nos seus trabalhos etnossociológicos entre os “*Kabyle*” as bases para o desenvolvimento da sua teoria do “poder simbólico” (Bourdieu, 2007) e de toda uma série de conceitos derivativos, tais como “*illusio*”, “*doxa*” e “violência simbólica”.

Na sua divisão tripartite do conceito de “*habitus*”, Bourdieu indica que a noção de “*eidos*” poderia ser remetida ao método fenomenológico de Husserl, em especial ao seu primeiro volume do “*Ideen*” (Bourdieu, 2003; Sapiro, 2001), que, como vimos, exerceu notável influência sob o autor durante os seus trabalhos etnossociológicos da Argélia e do Béarn. No entanto, a sua reflexão sobre a natureza da operação dos “sistemas classificatórios” é também altamente devedora aos avanços realizados pela teoria estruturalista. Antes de apresentar o “*habitus*” no seu estado de “*eidos*”, portanto, é preciso entender como Bourdieu compreende a dimensão simbólica da realidade social. Em especial, é preciso entender como a sua compreensão acerca do “simbólico” (e do “lógico”) se diferencia tanto da filosofia das formas simbólicas de Cassirer quanto das abordagens de uma tradição específica da sociologia francesa que vai de Durkheim e Mauss até Lévi-Strauss. E, por outro lado, como o seu ecletismo intelectual (Bourdieu et al, 2011; Vandenberghe, 1999) o faz, nesse processo em direção a uma síntese, colocar Durkheim contra Marx, assim como Marx contra Durkheim, somente para opor ambos às contribuições de Weber.

Como vimos na seção anterior, a reflexão de Bourdieu sobre a natureza simbólica do mundo social é altamente devedora da dívida que a sociologia francesa nutre, a começar por Durkheim, com a tradição neokantiana e, no caso de Bourdieu, mais especificamente com a filosofia das

formas simbólicas de Cassirer (1980a [1923], 1980b [1925]; 1980c [1929]). No entanto, após a “importação” do paradigma “estruturalista” por Lévi-Strauss, que tentava elevar a etnologia à posição das “ciências respeitáveis” (com relativo sucesso, diga-se de passagem), em especial através da referência aos avanços empreendidos pela linguística (Lévi-Strauss, 1975), à época recentes o suficiente para provocar mais deslumbramentos do que balanços críticos, o domínio do simbólico fora povoado pelo “fantasma estruturalista”, de modo que a compreensão do Bourdieu da natureza simbólica do mundo social é igualmente devedora a esta espécie de “*koiné*” intelectual particularmente (mas não só) francês.

É, afinal, com o intuito de efetuar uma síntese destas três tradições teóricas distintas de reflexão sobre o simbólico — a (i) tradição neokantiana (i.e. Humboldt, Cassirer, Sapir-Whorf); a própria (ii) transposição socioantropológica do neokantianismo, tal qual realizada por Durkheim; e a (iii) análise estrutural, tal qual empreendida por Saussure-Trubetzkoy-Jakobson na linguística e, por outro lado, na antropologia/etnologia, por Lévi-Strauss — que Bourdieu situa a sua reflexão sobre o “poder simbólico”, que, a título de uma definição primária, poderia ser caracterizado como “[...] esse poder invisível o qual só pode ser exercido com a cumplicidade daqueles que não querem saber que lhe estão sujeitos ou mesmo que o exercem” (Bourdieu, 2007, pp. 7-8). Como já demonstramos na seção anterior, a antropologia filosófica que norteia as reflexões da filosofia das formas simbólicas de Cassirer é a concepção humboldtiana do homem enquanto um “*homo symbolicum*” (Cassirer, 2012 [1944]) que, frente aos diferentes universos simbólicos (mito, língua, arte, ciência e etc.), constrói, através da função representacional da linguagem, formas simbólicas que funcionam, ao mesmo tempo, como instrumentos de conhecimento e instrumentos de comunicação. Por outro lado, embora esteja na esteira da tradição neokantiana, Durkheim, ao afirmar, junto à Mauss, que “a classificação das coisas reproduz a classificação dos homens” (Durkheim e Mauss, 1990, p. 402), quebra com o entendimento “idealista” das “formas simbólicas” que une os adeptos da Escola de Marburg de Hermann Cohen até Cassirer (Ringer, 1980), efetuando uma espécie de “sociologização” das formas simbólicas ao conectá-las à estrutura social. Para Bourdieu, estas duas tradições, embora sejam diferentes, podem ser agrupadas sob a característica compartilhada de tratarem as formas simbólicas enquanto “estruturas estruturantes”.

De outra maneira, privilegiando o “*modus operandi*” em detrimento do “*opus operatum*”, a tradição estruturalista (Lévi-Strauss, com os mitos; Saussure, com a “*langue*”; Panofsky, com a

arte) buscaria identificar as propriedades “estruturais” que definem a lógica específica de cada um dos universos simbólicos, lhes concedendo um degrau quase absoluto de autonomia, sendo o maior exemplo a caracterização da “*langue*” tal qual a concebe Saussure, enquanto um “sistema autônomo”. Desta forma, para Bourdieu, esta vertente estruturalista privilegiaria a concepção dos sistemas simbólicos enquanto “estruturas estruturadas”. Em um movimento de integração de ambas as perspectivas, o autor afirma que se os sistemas simbólicos podem funcionar como “estruturas estruturantes”, isto é, enquanto instrumentos de conhecimento e de comunicação (Cassirer/Durkheim), seria apenas por serem também “estruturas estruturadas” (Lévi-Strauss/Saussure). Esta é, afinal, a primeira “síntese” (Bourdieu, 2007) que Bourdieu realiza destas diferentes tradições. A esta primeira síntese, Bourdieu adiciona à sua concepção de “poder simbólico” uma segunda síntese, realizada a partir de um balanço crítico da reflexão marxista acerca do “simbólico”.

Segundo Bourdieu, a tradição marxista, privilegiando a função propriamente “política” dos sistemas simbólicos, comumente resumida na noção conceitual de “ideologia”⁷⁵ dominante — “os pensamentos dominantes nada mais são do que a expressão ideal das relações materiais dominantes” (Marx e Engels, 2008, p. 48) — conectaria o princípio de produção dos produtos simbólicos à sua função para os interesses da “classe dominante”. Nesse sentido, a “cultura dominante” exerceria sua função de dominação justamente por transformar os “interesses particulares” da classe dominante em “interesses universais” — “com efeito, cada nova classe que toma o lugar daquela que dominava antes dela é obrigada, *mesmo que seja apenas para atingir seus fins*, a representar o seu interesse como sendo o *interesse comum* de todos os membros da sociedade” (Ibid., 2008, p. 50, grifo meu) —, em detrimento das classes dominadas que, crendo na integração fictícia da “sociedade” (“cultura universal”), estariam fadadas à falsa consciência da sua posição subalterna, dominada. Ao mesmo tempo, esta “cultura dominante”, por ser travestida de “cultura universal”, serviria a um duplo propósito: por um lado, funcionaria como um mecanismo de coesão da classe dominante (ou, nas versões um pouco mais complexas do marxismo, como em Poulantzas ou em Gramsci, “as classes dominantes”, no plural) e, por outro lado, legitimaria a ordem estabelecida, na medida em que opera como um instrumento de “distinção” ao impor a

⁷⁵ Para compreender a relação de Bourdieu com o conceito de “ideologia”, cf. Eagleton e Bourdieu (1992).

“cultura dominante” como o “modelo universal” a qual todas as outras (sub)culturas tem de fazer referência (Bourdieu, 2007) — ou, melhor dizendo, deferência.

Neste processo de síntese, Bourdieu coloca Marx contra Durkheim, somente para também colocar Durkheim contra Marx, na medida em que, para o autor, a tradição marxista teria desenvolvido o que Durkheim prometeu, mas nunca realizou, quando afirmou que os sistemas de classificações de uma dada sociedade “reproduzem” a sua estrutura social. Isto é, embora Durkheim e Mauss (1990) reconheçam que classificar seja também ordenar e, portanto, hierarquizar, estes falham em reconhecer o “duplo-sentido” contido na ideia de “reprodução” da estrutura social (Bourdieu, 1971), privilegiando a função de integração lógica e moral — isto é, a função de “tornar compreensivas, inteligíveis, as relações existentes entre os seres” (Idem, 1990, p. 197) — e esquecendo que esta reprodução também significa conservação social, na medida em que a reprodução dos sistemas classificatórios contribui para a manutenção “simbólica” (e, portanto, arbitrária) da ordem social. Se a tradição marxista, com o seu conceito de “ideologia dominante”, realiza justamente o que Durkheim prometeu, mas nunca cumpriu, ela o faz, entretanto, somente através de uma mutilação do caráter propriamente “simbólico” dos sistemas simbólicos, que se tornam um mero simulacro das relações presentes na esfera econômica. Para demonstrar como Bourdieu resolve este dilema (que, aliás, curiosamente é feito através da introdução de Weber, contra Marx e Durkheim), seria necessário apresentar o conceito de “campo”, que é desenvolvido apenas posteriormente à sistematização do “*Esquisse*”. Desta forma, deixemos “de molho” esta terceira faceta do “poder simbólico”, passando, agora, para a apresentação das noções de “*doxa*”, “*ortodoxia*” e “*heterodoxia*” que são intimamente conectadas ao conceito de “poder simbólico”, tal qual ele aparece no seu trabalho entre os “*Kabyle*”.

Para Bourdieu, enquanto produtos derivados incorporação do “habitus”, os “sistemas de classificações” entre os “*Kabyle*” não seriam úteis somente pela sua integração lógica (e/ou moral), como queriam Durkheim e Mauss, mas também servem como princípios generativos de taxonomia, classificação e hierarquização da realidade social. A interpretação objetivista dos sistemas simbólicos — como a que Lévi-Strauss realiza dos mitos e ritos em “Antropologia Estrutural” — reduz as interações sociais a interações simbólicas, e estas últimas aos seus fins cognitivos, descolando-as dos seus fins práticos e tratando-as enquanto um “sistema fechado”, passível de ser analisado somente através de uma análise “internalista”. No entanto, como vimos, uma

interpretação dita “externalista”, como a interpretação marxista, falharia em apreender que os sistemas simbólicos são organizados segundo uma economia própria, simbólica, ligada à prática, e distinta da lógica econômica.

Citando Pascal, Bourdieu afirma que “one thus has to acknowledge that practice has a logic which is not that of logic [...]” (Bourdieu, 1995, p. 109). E de, fato, grande parte do “projeto” sociológico de Bourdieu pode ser interpretado como uma tentativa de, seguindo Weber, avançar uma teoria “materialista”, mas não-reducionista, do simbólico, e que culminou no desenvolvimento de uma verdadeira “economia das trocas simbólicas”⁷⁶. Para o autor, o germe desta economia das trocas simbólicas estaria, em primeiro lugar, no que este chama de uma “economia da lógica”. A coerência dos sistemas simbólicos não seria de ordem meramente “simbólica” ou “lógica”, mas sobretudo “prática”. Isto é, os sistemas simbólicos devem a sua coerência prática à sua mobilização de princípios lógicos que são, em primeiro lugar, coerentes, pois estão em mais ou menos confluência com as condições objetivas de sua produção e utilização, e práticos, pois, ao contrário da interpretação objetivista que reduz as práticas à execuções ritualizadas de acordo com as prescrições de um modelo escolástico, estes princípios são, enquanto produtos de convenções, relativamente manipuláveis pelos agentes envolvidos nas relações de trocas simbólicas. Desta forma,

Practical logic — practical in both senses of the word — is able to organize the totality of an agent's thoughts, perceptions, and actions by means of a few generative principles, themselves reducible in the last analysis to a fundamental dichotomy, only because its whole economy, which is based on the principle of the economy of logic, presupposes a loss of rigor for the sake of greater simplicity and generality and because it finds in polythesis the conditions required for the correct use of polysemy. (Bourdieu, 1995, p. 110, grifo meu).

Segundo Bourdieu, esta “dicotomia fundamental”, base da “lógica prática” e da “economia da lógica”, reproduz, através de relações de analogia, os mesmos esquemas fundamentais para diferentes universos lógicos. Por exemplos, entre os “*Kabyle*”, esta dicotomia fundamental poderia

⁷⁶ Grande parte deste projeto sociológico tem sido entendido como de ordem economicista, como se os atores da teoria da prática de Bourdieu fossem eternos “calculadores” e “estrategistas” que estariam a todo momento buscando “lucro” simbólico ou material. Acreditamos que esta representação da sua teoria da prática baseia-se em uma interpretação incorreta. Para uma resposta do próprio Bourdieu já no “*Esquisse*”, cf. Bourdieu (1995, pp. 171-183). Para uma discussão mais aprofundada, ver Lebaron (2003).

ser encontrada na divisão entre os sexos que, operando como um “*principum divisionis*” gerativo, estabelece uma cadeia de relações de analogia, tais como as oposições entre “homem” e “mulher”, “quente” e “frio”, “dia” e “noite”, “seco” e “molhado”, “dentro” e “fora” e etc. Tal “senso prático” analógico seria incorporado nos estágios primários da vida, culminando no desenvolvimento de uma “economia da lógica” “which results from reducing the universe of relations between opposites and of the relations between these relations to a few basic relations *from which all the others can be generated*” (Ibid., 1995, p. 113). Sendo estas operações lógicas derivadas do “habitus” vistas como um produto prático, “*opus operatum*”, de uma maestria prática, incorporada, “*modus operandi*”, conclui-se que “it is by “practical sense” that an agent knows, for example, that a given act or object requires a particular place inside the house; that a given task or rite corresponds to a particular period of the year or is excluded from another” (Ibid., p. 113).

Se “habitus”, enquanto “*eidos*”, é pensar; pensar, segundo a teoria da prática disposicional de Bourdieu, também é agir⁷⁷. Mas, longe de aderir à filosofia da consciência Sartreana, notadamente assentada no dualismo cartesiano (corpo-mente), este pensamento-tornado-ação é guiado sobretudo por um “senso prático” (Bourdieu, 1992) assentado em uma “economia da lógica”. E, portanto, quando na interpretação das práticas rituais entre os “*Kabyle*”, enquanto práticas derivadas desta economia da lógica guiada pelo “senso de honra”, Bourdieu opõem-se tanto à interpretação objetivista, que busca a razão da existência do “ritual” (ou do “mito”) na decodificação internalista da sua lógica simbólica (cf. pp. 83-4), quanto da interpretação externalista dos teóricos da “*participant anthropology*”⁷⁸, que procuram nas experiências práticas de sujeitos práticos “eternal answers to the eternal questions of the cosmogonies and cosmologies in the practical answers which the peasants of Kabylia or elsewhere have given to the practical, historically situated problems [...]” (Bourdieu, 1995, p. 115). Afinal, como Bourdieu coloca de forma um pouco irônica, “the Kabyle woman setting up her loom is not performing an act of

⁷⁷ Afinal, seguindo o prefácio de Bourdieu à “*Un art moyen*”, quando um filho de um trabalhador manual assenta as suas expectativas de ingresso ao ensino superior, através de um senso prático (disposicional), em correlação às suas chances objetivas, taxando a sua possibilidade de ingresso como “improvável”, ele já não estaria agindo (disposicionalmente) em favor de sua auto-exclusão?

⁷⁸ Assim, diz Bourdieu. “Performing a rite presupposes something quite different from the conscious mastery of the sort of catalogue of oppositions that is drawn up by academic commentators striving for symbolic mastery of a dead or dying tradition (e.g. the Chinese mandarins tables of equivalences) and also by anthropologists in the first stage of their work.” (Ibid., 1995, p. 118). Afinal, “a prática tem uma lógica que não é a da lógica e, consequentemente, aplicar às lógicas práticas a lógica lógica, é arriscar destruir, através dos instrumentos que utilizamos para descrevê-la, a lógica que queremos descrever” (Idem., 1996, pp. 145-6).

cosmogony; she is simply setting up her loom to weave cloth intended to serve a technical function” (Ibid., p. 115).

Tendo descrito todos os “estados” em que o “habitus” pode operar, bem como estabelecendo as bases que calcam a reflexão de Bourdieu em torno da noção de “poder simbólico”, já estamos em condições de colocar a seguinte questão: 5. *Qual, então, é a relação que o “habitus” estabelece com a noção de “poder simbólico”?* Em suma, como “habitus” também pode significar “poder” e, sobretudo, “dominação”? Embora esta faceta do conceito de “habitus” seja particularmente clara nas análises empreendidas durante os seus trabalhos em sociologia da educação, realizados em conjunto com Jean-Claude Passeron ao longo da década de 60 (Bourdieu e Passeron, 2018 [1964]; 1992 [1970]), e, de forma mais específica, no seu “*magnum opus*”, “*La Distinction*” (2017 [1979]), Bourdieu dedica o último capítulo do “*Esquisse*” a efetivamente expor as bases da sua teoria do poder simbólico. Para o autor, “every established order tends to produce (to very different degrees and with very different means) *the naturalization of its own arbitrariness*” (Bourdieu, 1995, p. 164, grifo meu). Nesse sentido, o que permitiria que algo que poderíamos chamar de “ordem social”⁷⁹ — um fenômeno social central tanto ao estrutural-funcionalismo de Talcott Parsons quanto à etnometodologia de Harold Garfinkel — existisse seria, para o Bourdieu leitor de Durkheim, a correspondência entre estruturas objetivas e estruturas subjetivas, isto é, entre estruturas sociais e estruturas mentais.

Como vimos, a internalização dos sistemas classificatórios implica na sua transformação em uma série de taxonomias práticas e princípios de visão e divisão — “*practical logic*” —, elas mesmas reduzidas a um único “*principum divisionis*” gerativo (i.e. “sagrado” e “profano”, para Durkheim e Mauss). Esse processo de internalização, que pode ser considerado como não sendo nada mais do que a “corporificação” (*embodiment*) do “habitus”, seria o responsável pela produção da adesão tácita ao mundo social enquanto “*taken for granted*” (Schultz). Esta “naturalização” do mundo social seria, para Bourdieu, o que poderíamos chamar de “*doxa*” ou “*experiência dóxica*”,

⁷⁹ Para entender as críticas que Bourdieu realiza à etnometodologia, bastaria observar como no seu clássico “*Studies in Ethnomethodology*”, publicado em 1967, Garfinkel, talvez com uma vontade demasiada de “torcer o bastão para a outra direção”, como dizia Bourdieu citando Mao, substitui a visão parsoniana do indivíduo enquanto “*cultural dope*” por outra visão igualmente problemática, a saber, a de um agente “*culturalmente reflexivo*” que a todo momento recriaria a ordem social. Esta espécie de “sujeito reflexivo” também está presente na teoria da estruturação de Anthony Giddens que, apesar de também tentar superar a distinção entre “objetivismo” e “subjetivismo” através da sua noção teórica de “dualidade da estrutura” (Giddens, 2003), concede ao agente social um nível de reflexividade que, segundo Bourdieu, talvez nunca exista na prática.

por basear-se em uma “quasi-perfect correspondence between the objective order and the subjective principles of organization [sistemas classificatórios] [...]” (Ibid., 1995, p. 164). Longe de ser reduzido a uma mera “integração lógica”, espécie de pressuposto do desenvolvimento da “consciência coletiva”, como nos trabalhos de Durkheim, para Bourdieu, este processo de integração seria sobretudo “socio-lógico” e, portanto, notadamente político, na medida em que os esquemas de percepção e pensamento herdados da imposição dos sistemas classificatórios mascarariam os limites que os próprios sistemas classificatórios impõem à cognição. Nesse sentido,

The instruments of knowledge of the social world are in this case (*objectively*) *political instruments which contribute to the reproduction of the social world by producing immediate adherence to the world, seen as self-evident and undisputed*, of which they are the product and of which they reproduce the structures in a transformed form. *The political function of classifications* is never more likely to pass unnoticed than in the case of relatively undifferentiated social formations, in which the prevailing classificatory system encounters no rival or antagonistic principle (Bourdieu, 1995, p. 164, grifo meu).

Entre os “*Kabyle*”, Bourdieu elenca diversos exemplos de como os sistemas classificatórios inculcados através de uma “pedagogia implícita” e, portanto, desconhecidos enquanto produtos simbólicos arbitrários, mascaram a operação do “poder simbólico”, cuja eficácia reside justamente nesta “*méconnaissance*” da arbitrariedade da sua imposição arbitrária. Para o autor, um dos efeitos da instauração de práticas ritualizadas (i.e. as práticas rituais coletivas derivadas do calendário agrário), por exemplo, é a designação de um “tempo” específico para a realização de um determinado conjunto de práticas coletivas, criando uma necessidade simbólica que, mesmo sendo arbitrária, é institucionalizada através do reforçamento mútuo (e coletivo) entre os “*Kabyle*”⁸⁰. E é por isso que Bourdieu prefere conceber os “ritos de passagem” — contra autores como Van Gennep (2011 [1909]) e até mesmo Turner (1991 [1969]) — sobretudo como “ritos de instituição” (Bourdieu, 1982), pois, mais do que meros “ritos de passagem” (i.e. ritos destinados a efetuar a passagem da infância para o mundo adulto), a sua função social indica que talvez estes sirvam justamente para “[...] *séparer ceux qui l’ont subi non de ceux qui ne l’ont pas encore subi, mais de*

⁸⁰ “Doing one’s duty as a man means conforming to the social order, and this is fundamentally a question of respecting rhythms, keeping pace, not falling out of line. [...] These various ways of reasserting solidarity *contain an implicit definition of the fundamental virtue of conformity, the opposite of which is the desire to stand apart from others*” (Ibid., 1995, p. 161, grifo meu).

ceux qui ne le subiront en aucune façon et d'instituer ainsi une différence durable entre ceux que ce rite concerne et ceux qu'il ne concerne pas" (Ibid., 1982, p. 58, grifo meu).

Como já foi discutido anteriormente, outro exemplo seria derivado da separação que os “Kabyle” realizam entre o mundo “masculino” (exterior, público) e o mundo “feminino” (interior, doméstico) que, para além das taxonomias práticas, organizam a existência espacial e temporal entre homens e mulheres (i.e. as mulheres só poderiam sair de casa para recolher água quando homens não estiverem nas ruas). Ou até mesmo a separação hierárquica entre idades que, como também já havia sublinhado Mead (1981 [1928]) durante a sua etnografia em Samoa, já em 1928, não podem ser deslocadas da constituição de relações assimétricas de poder. Afinal, os sistemas classificatórios que instituem os “ritos de passagem” adequados à demarcação temporal da etariedade não somente dividem os sujeitos de acordo com um princípio hierárquico (o princípio da “senhoridade”; “gerontocracia”), mas também impõem limitações sociais às práticas que cada uma das categorias etárias podem efetivamente realizar⁸¹.

A reflexão de Bourdieu acerca do papel notadamente político dos sistemas classificatórios entre os “Kabyle” o faz reconhecer que, seja na Argélia ou na França metropolitana, “the theory of knowledge is a dimension of political theory because the specifically symbolic power to impose the principles of the construction of reality — in particular, social reality — is a major dimension of political power” (Bourdieu, 1995, p. 165). Longe de ser reduzido à sua função “cognitiva”, como em Durkheim e Mauss, os sistemas classificatórios se tornam, para Bourdieu, uma dimensão fundamental para o exercício do poder simbólico que, paralelamente ao processo dialético de “internalização da exterioridade” e “externalização da interioridade” que constitui a produção dos “habitus” de um determinado grupo social, contribui para a produção da relação “dóxica” com o mundo social, “in which things that could scarcely be otherwise nonetheless are what they are only because they are what they ought to be, in which an agent can have at one and the same time the feeling that there is nothing to do except what he is doing and also that he is only doing what he ought [...]” (Ibid., 1995, p. 166).

⁸¹ Se é bem verdade que as bases da sua teoria do “poder simbólico” nascem da sua reflexão etnossociológica entre os “Kabyle”, onde as categorias sociais desvantajadas pela ordem simbólica (i.e. mulheres e crianças) só podem realizar uma “revolução simbólica” nos sistemas de classificações se, em um primeiro momento, reconhecerem a legitimidade destas classificações, Bourdieu também descreve a existência deste “paradoxo do “poder simbólico” na França metropolitana.

E, de fato, se seguirmos o “princípio da homogeneidade” dos “habitus”, que estabelece que quanto mais homogêneas são as condições de existência e reprodução de um determinado grupo social, mais eficazes são as disposições compartilhadas entre eles, vemos que, por outro lado, quanto mais eficazes são as estruturas objetivas em se reproduzirem através da constituição de disposições, sem a ocorrência de disjunções estruturais, maior é a extensão do alcance da “*doxa*”, isto é, do que é colocado como dado (“*taken for granted*”). Por sua vez, quanto maior a ocorrência destes casos de “correspondência quasi-perfeita” entre estruturas objetivas e estruturas subjetivas — isto é, de reprodução cultural tornada reprodução social (Idem., 1971) —, maiores são as chances dos grupos que detêm o monopólio relativo de exercício do poder simbólico em um espaço e tempo socialmente localizado de definir uma determinada ordem política e/ou cosmológica não como um “caso particular do possível” (arbitrário), para colocar nos termos de Bachelard, e sim como efetivamente o único caso socialmente possível e desejado.

Os sistemas classificatórios, por operarem em parte de maneira pré-lógica (pré-reflexiva), na forma de esquemas cognitivos de percepção e apreciação, possibilitariam — mais do que a atitude deferencial aos “costumes tradicionais” — o exercício de uma dominação simbólica baseada na cumplicidade disposicional (i.e. o “senso de honra”) por parte dos dominados (i.e. mulheres; dominação sexual). E o reconhecimento tácito da legitimidade da ordem social através da “experiência *dóxica*” é justamente o que possibilitaria o mascaramento da arbitrariedade da dominação simbólica que, apesar de como possa parecer aos agentes sociais nas suas ações práticas, está sempre, ao menos em princípio, aberta à contestação. De fato, para Bourdieu, a única saída desse vício circular da dominação (o “questionamento do inquestionável”, *doxa*) estaria quando na ocorrência de crises no modo de reprodução das estruturas objetivas (i.e. “Maio de 68” e o sistema universitário francês da “*Cinquième République*”) que, por desarticularem esta correspondência quasi-perfeita entre “habitus” e “mundo social”, abrem espaço para o surgimento de um “campo de opiniões” (divido entre “ortodoxia” e “heterodoxia”) e, portanto, de lutas simbólicas — ainda que no interior do “discurso *dóxico*”.

Ao contrário de Marx ou Lenin, para quem a “existência (objetiva) de uma classe revolucionária” já seria condição suficiente para tornar evidente a irupção de um “processo revolucionário” (Marx e Engels, 2008), Bourdieu considera que, embora a crise do modo de reprodução das estruturas objetivas seja uma condição necessária para a quebra da inércia do

processo de reprodução social, ela não seria uma condição suficiente. Afinal, se as classes simbolicamente dominadas “[...] have an interest in pushing back the limits of *doxa* and exposing the arbitrariness of the taken for granted” (Bourdieu, 1995, p. 169), as classes dominantes, por outro lado, “[...] have an interest in defending the integrity of *doxa* or, short of this, of establishing in its place the necessarily imperfect substitute, *orthodoxy*” (Ibid., p. 169). Desta forma, somente quando os dominados obtêm os meios materiais e simbólicos para rejeitar a definição “*dóxica*” do “real”, colocando em questão a existência dos próprios sistemas de classificação, é que se efetivaria a superação do discurso “*dóxico*”, agora transformando em “*ortodoxia*”, em oposição à “*heterodoxia*” (escolha). No entanto, a divisão entre “ortodoxia” — “[...] a system of euphemisms, of acceptable ways of thinking and speaking the natural and social world, which rejects heretical remarks as blasphemies” (Ibid., p. 169) — e “heterodoxia” — “[...] the explicit critique of the sum total of the alternatives not chosen that the established order implies” (Ibid., p. 169) — ainda esconderia, por trás deste “universo possível do discurso legítimo” que define as opiniões “direitas” (*right*, sagrado) ou “erradas” (*wrong*, *esquerda*, profano), um universo inteiro de discursos e pensamentos tidos como “impensáveis” e, portanto, “indizíveis”.

Aqueles familiarizados com os escritos sobre “sociologia da religião” do primeiro volume de “*Wirtschaft und Gesellschaft*” (cf. Weber, 2012, pp. 279-418) notarão os paralelos deste modelo teórico do discurso simbólico que Bourdieu desenvolve no final do “*Esquisse*” aos escritos de Max Weber. Como na teoria da dominação carismática (Weber, 2012), Bourdieu explicitamente atesta que a validade ortodoxa do discurso ortodoxo está condicionada à monopolização simbólica realizada por meio da “rotinização do carisma”. E que também como Weber, que ofereceu uma explicação estritamente sociológica para os fundamentos sociais da dominação carismática, Bourdieu efetue uma verdadeira “sociologização” do “poder simbólico” ao afirmar que, em contextos de crise dos modos de reprodução das estruturas objetivas do mundo social, com a emergência de discursos cuja eficácia social repousa no caráter “extra-ordinário” de líderes “extraordinários”, “the strenght of the prophet or political leader [...] rests on the dialectical relationship between authorized, authorizing language and the group which authorizes it and acts on its authority” (Bourdieu, 1995, p. 171). Se o “poder simbólico” é “esse poder invisível o qual só pode ser exercido com cumplicidade daqueles que não querem saber que lhe estão sujeitos” (Bourdieu, 2007, pp. 7-8), ou seja, dominação-tornada-*méconnaissance*, o fundamento da sua eficácia, entretanto, é, para Bourdieu, completamente estipulável, repousando no

“reconhecimento” do que este chama de “capital simbólico”⁸², espécie de forma-base de todas as outras “formas de capitais” (Idem., 2002).

CAPITAL

Como o estruturalismo de Lévi-Strauss, grande parte do projeto sociológico de Bourdieu tem sido criticado por ser uma espécie de “*french national resource*”, para colocar nos termos de Sahlins (1966), principalmente após a publicação de “*La Distinction*” (cf. Elster, 1981). Esta afirmação parece ignorar toda uma série de trabalhos que demonstram a circulação transnacional e as diferentes apropriações dos seus escritos ao redor do globo (Sapiro e Bustamante, 2009; Santoro, 2008; Santoro et al, 2018; Sapiro, 2020), bem como os apontamentos do próprio Bourdieu sobre a transposição dos seus conceitos a outros contextos históricos e sociais (cf. Bourdieu, 1996, pp 13-35)⁸³. A sua utilização conceitual das noções de “simbólico”, “interesse” ou “estratégia” parecem ser particularmente recheadas de incompreensões. Portanto, para erradicar todas as acusações (infundadas) de que a sua teoria da prática poderia ser resumida à uma visão “economicista” da ação social à la Gary Becker, é preciso compreender o significado do que Bourdieu concebe como sendo a lógica histórica da “gênese do simbólico” e da “economia dos bens simbólicos” (Bourdieu, 2015), cuja complexa elaboração inicial pode ser remontada ao capítulo final do “*Esquisse*”. No “*Esquisse*”, criticando o etnocentrismo dos teóricos marxistas que aplicam as categorias e os métodos da economia capitalista às “sociedades arcaicas” (Polanyi, 2000 [1944]) ou “pré-capitalistas” — e que, como no Brasil, comumente reduzem-se a entrar em discussões escolásticas acerca da localização destas sociedades em uma dada tipologia acerca dos “modos de produção” —, Bourdieu afirma que

⁸² No seu texto “The Forms of Capital”, Bourdieu nos apresenta uma definição técnica do que considera ser o “capital simbólico”: “Symbolic capital, that is to say, capital — in whatever form — insofar as it is represented, i.e., apprehended symbolically, in a relationship of knowledge or, more precisely, of misrecognition and recognition, presupposes the intervention of the habitus, as a socially constituted cognitive capacity” (Bourdieu, 2002, p. 56). Com base nas análises de Bourdieu entre os “Kabyle”, o capital simbólico (i.e. “honra” e “prestígio social”) também toma a sua peculiaridade pelo fato de ser (sempre) uma forma de “crédito social” que um indivíduo e/ou grupo concede na forma de reconhecimento.

⁸³ Parte dessa culpa poderia ser atribuída ao próprio Bourdieu, na medida em que, como argumentou Calhoun (1993), o autor tenha ressaltado somente em momentos esparsos o quanto historicamente localizados ou transponíveis seriam os seus conceitos.

The common root of this ethnocentrism is the unconscious acceptance of a *restricted definition of economic interest*, which in its explicit form, is the historical product of capitalism: the constitution of relatively autonomous areas of practice is accompanied by a process through which symbolic interests (often described as "spiritual" or "cultural") come to be set up in opposition to strictly economic interests as defined in the field of economic transactions by the fundamental tautology "business is business"; strictly "cultural" or "aesthetic" interest, disinterested interest, is the paradoxical product of the ideological labor in which writers and artists, those most directly interested, have played an important part and in the course of which symbolic interests become autonomous by being opposed to material interests, i.e. by being symbolically nullified as interests.

Economism knows no other interest than that which capitalism has produced, through a sort of concrete application of abstraction, by establishing a universe of relations between man and man based, as Marx says, on "callous cash payment". Thus it can find no place in its analyses, still less in its calculations, for the strictly symbolic interest which is occasionally recognized (when too obviously entering into conflict with "interest" in the narrow sense, as in certain forms of nationalism or regionalism) only to be reduced to the irrationality of feeling or passion. In fact, in a universe characterized by the more or less perfect interconvertibility of economic capital (in the narrow sense) and symbolic capital, the *economic calculation* directing the agent's strategies takes indissociably into account profits and losses which the narrow definition of economy unconsciously rejects as *unthinkable* and *unnamable*, i.e. as economically irrational. In short, contrary to naively idyllic representations of "pre-capitalist" societies (or of the "cultural" sphere of capitalist societies), practice never ceases to conform to economic calculation even when it gives every appearance of disinterestedness by departing from the logic of interested calculation (in the narrow sense) and playing for stakes that are non-material and not easily quantified. (Bourdieu, 1995, p. 177, grifo meu)

Como Bourdieu já havia afirmado posteriormente — e esta citação do “*Esquisse*” apenas confirma —, “the concept of interest as I construe it has nothing in common with the naturalistic, transhistorical, and universal interest of utilitarian theory [...] Interest is a *historical arbitrary*, a historical construction that can be known only through historical analysis” (Bourdieu e Wacquant, 1992, p. 116). E, portanto, esta citação, retirada do último capítulo do “*Esquisse*”, não passou despercebida pelos intérpretes mais argutos da sua teoria da prática (Miceli (2015 [1974]); Ortiz, 1983; Martins, 1990; Calhoun, 1993), pois é nela que Bourdieu — que, como Durkheim (2007), nunca advogou pela separação entre “sociologia” e “história” — se dedica a esboçar uma espécie de “sociologia histórica” (Steinmetz, 2018; Calhoun, 1993) dos eventos de “*longue durée*” que marcam o desenvolvimento do que se convencionou chamar de “sociedades modernas”.

Para Bourdieu, as categorias econômicas da economia clássica (ou mesmo neoclássica) e, portanto, da teoria econômica marxista — lembremos que Marx é, sobretudo, um crítico arguto de David Ricardo — não poderiam ser aplicadas à sociedade Cabila porque elas estariam assentadas

em uma definição restrita de interesse econômico, cuja origem, como demonstrou Polanyi (2000 [1944]), seria conectada à própria emergência do capitalismo. Sintentizando (talvez como ninguém) as contribuições de Marx-Weber-Durkheim — somente para criticá-los —, Bourdieu relembra que estas definições restritas (“economia” e “interesse”) estariam intimamente conectadas aos processos transhistóricos que definem a emergência das “sociedades modernas” e que, criando domínios sociais relativamente autônomos, operam uma efetiva divisão (sobretudo teórica) entre “interesses econômicos” (i.e. “*business is business*”) e “interesses simbólicos” (i.e. “*art qua art*”); “trabalho produtivo” e “trabalho improdutivo”; “atos interessados” e “atos desinteressados” e etc. Afinal, o que Marx chama de “capitalismo” só poderia existir graças à sua “outra face de Janos” — o “reino do desinteresse” —, isto é, “[...] only by setting aside a “sacred” island miraculously spared by the “icy water of egoistical calculation” and left as a sanctuary for the priceless or worthless things it cannot assess” (Bourdieu, 1995, p. 178).

Entre os “*Kabyle*”, entretanto, esta divisão entre “trabalho produtivo” e “trabalho improdutivo” não faria sentido. Por exemplo, a divisão que Marx estabelece entre “período de trabalho” (i.e. arado do solo e colheita) e o período da produção (i.e. o interstício temporal entre o arado e a colheita) é, para os “*Kabyle*”, inexistente, pois é justamente durante o interstício temporal do “período da produção” — onde para Marx não haveria espaço para “trabalho produtivo” — que os “*Kabyle*” estabelecem diversos tipos de relações de reciprocidade (i.e. dádiva; parentesco; vizinhança e etc.) cujo objetivo é efetivamente “ajudar a natureza” (o solo) no seu processo de produção. Para os “*Kabyle*”, estas relações tão vitais para a existência dos grupos sociais quanto as atividades propriamente econômicas. Embora não haja espaço para a distinção entre atividades “puramente econômicas” ou “puramente simbólicas” na sociedade Cabília, pois ambos os aspectos encontram-se notadamente imbricados no desenvolvimento de uma economia baseada na “honra” e no “prestígio social”, “*the interest at stake in the conduct of honor is one for which economism has no name, and which has to be called symbolic, although it is such as to inspire actions which are very directly material*” (Ibid., 1995, p. 181, grifo meu). Para ilustrar o curto-circuito teórico a qual necessariamente recai uma análise que avança um modelo explicativo “econômico” a práticas cuja lógica não é compatível com as estipuladas pelos modelos “puramente econômicos”, bastaria elencar um dos diversos exemplos presentes no “*Esquisse*”:

[...] the decision to buy a second pair of oxen after the harvest, on the grounds that they are needed for treading out the grain — which is a way of making it known the crop has been plentiful — only to have to sell them again for lack of fodder, before autumn ploughing, when they would be technically necessary, *seems economically aberrant only if one forgets all the material and symbolic profit accruing from this (albeit fictitious) addition to the family's symbolic capital in the late-summer period in which marriages are negotiated*. The perfect rationality of this strategy of bluff lies in the fact that marriage is the occasion for an (in the widest sense) economic circulations which cannot be seen purely in terms of material goods; the profit a group can expect to draw from the transaction rises with its material and especially its symbolic patrimony, in others words, its standing in the eyes of other groups. This standing, which depends on the capacity of the group's point of honor to guarantee the invulnerability of its honor, and constitutes and undivided whole indissolubly uniting the quantity and quality of its goods and the quantity and quality of the men capable of turning them to good account, is what enables the group, mainly through marriage, to acquire powerful affines, and defines the group's capacity to preserve its land and honour, and in particular the honour of its women (Bourdieu, 1995, p. 181, grifo meu).

Se, portanto, as condutas guiadas pelo “senso de honra” (não-econômicas, no sentido corrente do termo) — cujo exemplo-chave, como já vimos, é o modelo da dádiva (Bourdieu, 1996) — são tão “interessadas” quanto as condutas guiadas pelo “senso econômico” (i.e. “*business is business*”) e se, por outro lado, os “bens simbólicos” (i.e. “honra” e “prestígio social”) são tão escassos quanto os “bens econômicos”, o que Bourdieu chama de “economia dos bens simbólicos” nasce com o objetivo explícito de “[...] carry out in full what economism does only partially, and to extend economic calculation to *all* the goods, material and symbolic, without distinction, that present themselves as *rare* and worthy of being sought after in a particular social formation” (Ibid., 1995, pp. 177-8). O “capital simbólico” é, portanto, “trabalho acumulado” (materializado ou corporificado) tanto quanto o “capital econômico”, embora o capital simbólico não seja tão facilmente quantificável ou mensurável quanto este último, na medida em que não há o que o Marx de “O capital” chama de “equivalente universal de todos os valores de troca”. E embora haja “leis de equivalência” que permitam a interconvertibilidade destas duas “formas de capitais” provenientes de lógicas distintas de acumulação, a lógica de acumulação do capital simbólico implica no investimento de tempo (i.e. manutenção das relações), de modo que a sua acumulação só possa ser realizada ao custo da não-acumulação de capital econômico. E que, como no modelo da “dádiva”, o capital simbólico só possa produzir seus efeitos propriamente simbólicos “[...] inasmuch, and only inasmuch, as it conceals the fact that it originates in “material” forms of capital which are also, in the last analysis, the source of its effects” (Ibid., 1995, p. 183).

Que Bourdieu estenderia os pressupostos da sua “*general science of the economy of practices*”, tal qual esboçada no “*Esquisse*” com base no seu trabalho entre os “*Kabyle*”, aos diferentes subcampos do “campo de produção cultural”, isto é certo — como foi confirmado posteriormente, com a publicação de, para além de um conjunto variado de artigos, obras como “*Un art moyen*” (2015 [1965]), “*L’amour de l’art*” (2007 [1969]), “*Le marché des biens symboliques*” (2015 [1971]) e, em um segundo momento, “*L’ontologie politique de Martin Heidegger*” (1975), “*Les règles de l’art*” (1996 [1992]) ou seus últimos cursos no “*Collège de France*” sobre Manet (Bourdieu, 2014), sem falar nos seus trabalhos em conjunto com Jean-Claude Passeron (2018 [1964]; 1992 [1970]). Isto porque, como demonstrou Bourdieu no capítulo final do “*Esquisse*”, a diferença entre os “jogos simbólicos” dos “*Kabyle*” e os “jogos simbólicos” dos artistas/intelectuais/literatos da sociedade francesa estaria apenas no “modo de dominação” correspondente a cada uma destas formações sociais distintas.

Estendendo as análises seminais de Polanyi (2000 [1944]) à sociedade Cabila, Bourdieu realiza uma distinção entre os “modos de dominação” pertencentes às sociedades “modernas”, isto é, “diferenciadas” — tal qual entendida pela sociologia clássica — e os “modos de dominação” pertencentes às sociedades ditas “indiferenciadas”. Para o autor, em formações sociais sem mercados auto-regulados, Estado ou sistemas educacionais institucionalizados, as relações de dominação estariam sendo constantemente feitas, desfeitas e refeitas, na medida em que repousam em mecanismos não-institucionalizados de dominação (i.e. “*Kabyle*”); por outro lado, em formações sociais com mecanismos institucionalizados de reprodução da dominação (i.e. França), o alto grau de objetificação das diferentes formas de capitais garante a reprodução da estrutura de distribuição dos capitais e, portanto, a permanência e a reprodução das relações de dominação (Bourdieu, 1995). No caso do “modo de dominação” vigente na sociedade francesa (ou, para todos efeitos, em todas as sociedades usualmente consideradas como “diferenciadas”), com a institucionalização dos mecanismos de reprodução social,

[...] relations of power and domination no longer exist directly between individuals; they are set up in pure objectivity between institutions, i.e. between socially guaranteed qualifications and socially defined positions, and through them, between the social mechanisms, which produce and guarantee both the social value of the qualifications and the positions and also the distribution of these social attributes, among biological individuals (Idem., 1995, pp. 187-8, grifo meu).

Embora o autor termine o “*Esquisse*” com uma espécie de “esboço” da sua “teoria dos capitais” (cf. Ibid., 1995, pp. 177-190), indicando como o sistema educacional funciona como um mecanismo institucionalizado de reprodução da estrutura desigual de distribuição de capital cultural — com base nos seus trabalhos na área de sociologia da educação (“*Les Heritiers*” e “*La Reproduction*”), a época recém publicados —, para entendê-la na sua completude seria preciso evocar o texto em que ele se dedica a formalizar, no plano teórico, as diferentes características conceituais das variadas “formas de capitais” (Idem., 2002 [1986]). Para Bourdieu, a noção de “capital” serviria para demonstrar que o mundo social não seria livre de inércia, acumulação, hereditariedade ou propriedade. Como um conceito fundamental para reintroduzir um componente de historicidade nas práticas sociais, ele serviria tanto para descrever processo históricos de acumulação e despossessão quanto para descrever, através da análise da lógica que fundamenta a sua distribuição, a estrutura do mundo social tal qual encontrada em um momento histórico específico. Desta forma, Bourdieu nos apresenta uma definição primária, geral, do conceito de “capital”, antes de entrar nas suas formas específicas:

Capital is accumulated labor (in its materialized form or its 'incorporated', embodied form) which, when appropriated on a private, i.e., exclusive, basis by agents or groups of agents, enables them to appropriate social energy in the form of reified or living labor. It is a *vis insita*, a force inscribed in objective or subjective structures, but it is also a *lex insita*, the principle underlying the immanent regularities of the social world. It is what makes the games of society — not least, the economic game — *something other than simple games of chance offering at every moment the possibility of a miracle*. [...] Capital, which, in its *objectified* or *embodied* forms, *takes time to accumulate* and which, as a potential capacity to produce profits and to reproduce itself in identical or expanded form, contains a tendency to persist in its being, is a force inscribed in the objectivity of things *so that everything is not equally possible or impossible*. (Ibid., 2002, p. 46)

Desta forma, se sumarmos esta definição técnica, temos que o “capital”, independentemente da sua natureza, é: (a) trabalho acumulado ao longo do tempo; (b) apropriados privativamente por agentes ou grupos; (c) pode ser encontrado nas suas formas “objetivadas”, “institucionalizadas” e/ou “corporificadas”; (d) está inscrito nas relações objetivas, estruturando o mundo social; (e) tem a tendência a se reproduzir através das instituições e/ou disposições. Desta forma, seguindo esta teorização inicial, Bourdieu identifica, primariamente, três tipos de capitais: (i) capital econômico (i.e. objetificado na forma de “dinheiro” ou direitos de propriedade); (ii) capital cultural (i.e. objetificado na forma de credenciais educacionais), relativamente passível de

ser convertido em capital econômico; e (iii) capital social (i.e. obrigações ou “conexões” sociais), igualmente convertível, em certas condições, em capital econômico. E, portanto, se a “economia das práticas” esboçada no “*Esquisse*” serviria para apreender, de maneira unificada, práticas derivadas de lógicas distintas (i.e. “simbólicas” e “materiais”), ela também “[...] must endeavor to grasp capital and profit in all their forms and to establish the laws whereby different types of capital (or power, which amounts to the same thing) change into one another” (Bourdieu, 2002, p. 47, grifo meu).

Na sua formalização teórica das diferentes “formas de capitais”, Bourdieu indica que a noção de “capital cultural” nasceu, primeiro, como uma “hipótese teórica” destinada a explicar a relação entre o sucesso acadêmico e a distribuição de capital cultural entre as classes sociais (e/ou frações de classes). Nesta série de pesquisas, o autor se contrapunha a basicamente dois tipos de explicações: a explicação meritocrática, que explicava o sucesso escolar através de noções abstratas como “aptidões naturais”⁸⁴; e, por outro lado, as explicações provenientes da economia da educação, em especial tal qual representadas no trabalho seminal de Gary Becker (cf. 1993 [1964]). Para Bourdieu, embora Becker seja capaz de tecer relações entre investimento econômico e lucro educacional, a noção de “capital humano” falharia em levar em conta investimentos e lucros não-monetários (simbólicos/culturais), que é o que justamente o conceito de capital cultural visa incorporar. Ao mesmo tempo, a noção de “capital humano” não conseguiria explicar as diferentes propoções de recursos (econômicos/culturais) alocadas pelas diferentes classes sociais, de acordo com a respectiva composição relativa à cada classe, e, por consequência, a própria lógica diferencial nas chances de lucros oferecidas pelo mercado educacional, que depende do volume e da composição dos capitais (econômico-cultural-social) de cada classe. Por não entenderem as estratégias educacionais como parte integral de um verdadeiro conjunto sistemático de “estratégias de reprodução social” (Bourdieu, 1994) engendradas pelos núcleos familiares, os utilizadores da teoria do “capital humano” também acabavam por ignorar a contribuição do sistema educacional,

⁸⁴ Hoje em dia, talvez nem valha a pena elaborar uma refutação da validade das explicações meritocráticas baseadas na ideia de “aptidões naturais”. Bastaria evocarmos, portanto, a obra já tornada clássica de Gould (1996 [1981]), onde este demonstrou que a ideia biologicista de “aptidões naturais” (i.e. correlações entre medidas destinadas a mensurar o papel biologicamente hereditário do quociente de inteligência e as aptidões escolares de alunos), além de errada, não estava muito longe das antigas concepções da frenologia. No caso de Alfred Binet, criador da escala Binet-Simon, utilizada inicialmente na realização de testes de QI, o flerte com a frenologia era explícito. Logo, focaremos em sumarizar a crítica de Bourdieu à abordagem de Gary Becker.

bem como da transmissão hereditária de capital cultural, para a reprodução da estrutura social⁸⁵. O capital cultural pode estar presente em três formas distintas: (i) corporificado, na forma de disposições corporais e mentais duráveis, isto é, enquanto parte de um “habitus” de classe específico; (ii) objetificado, na forma de bens simbólicos e culturais (i.e. fotos, livros, pinturas, dicionários e etc.); (iii) institucionalizado, na forma de credenciais educacionais.

Sendo corporificado, “*histoire faite corps*”, o capital cultural pressupõe um processo de incorporação que, em última instância, pode ser representado tanto pelo “tempo” dedicado à sua aquisição (i.e. seja na socialização doméstica, ou no sistema escolar, através da medição dos anos de estudo) quanto pela forma de inculcamento. No caso da socialização primária, este “tempo” pode ser considerado tanto nos seus aspectos “positivos” (inculcação precoce) quanto “negativos” (“tempo perdido”, “descompassado”) — sempre, claro, em referências às demandas de um determinado estado do mercado educacional. O seu inculcamento corporificado pressupõe uma aquisição parcialmente inconsciente, sendo a sua transmissão hereditária, no meio familiar, um verdadeiro desafio à “[...] the old, deep-rooted distinction the Greek jurists made between inherited properties (*ta patroa*) and acquired properties (*epikteta*), i.e., those which an individual adds to his heritage” (Bourdieu, 2002, p. 49). A sua acumulação primitiva é usualmente realizada de maneira implícita, especialmente em famílias com alto volume de capital cultural. Por fim, em decorrência da estrutura desigual de distribuição do capital cultural entre as classes sociais, as disposições⁸⁶ — correspondentes ao volume de capital cultural — corporais e mentais tendem a funcionar como “símbolos de distinção”.

Por outro lado, o capital cultural também pode ser encontrado na sua forma objetificada, na forma de bens culturais, cuja utilização repousa, sobretudo, na sua operacionalização no campo de produção cultural, enquanto um objeto “distintivo”. Entretanto, sendo um leitor de Cassirer (cf. 2012 [1944]), Bourdieu nunca deixou de ressaltar a conexão intrínseca entre disposições

⁸⁵ Sabe-se que os modelos que Becker apresenta em “*Human Capital*” pressupõem que os agentes destes modelos são racionais, verdadeiros “otimizadores” (“*optimizing behavior*”) de condutas guiados por um senso econômico de custo-benefício”, e que, como vimos, estes pressupostos seriam incompatíveis com a teoria disposicional da ação de Bourdieu. Isto é o que diferencia as análises da sociologia da educação de Bourdieu às de Boudon, por exemplo. Por outro lado, há uma série de autores que, nos últimos anos, tem se dedicado a compatibilizar estas duas abordagens teóricas para analisar as escolhas educacionais dos alunos do sistema escolar. Para um exemplo particularmente profícuo, cf. Glaesser e Cooper (2014).

⁸⁶ Estando presente de maneira implícita em “*Les Héritiers*”, a noção conceitual de “disposições”, central para a teoria da prática de Bourdieu, está, por outro lado, completamente presente em “*La reproduction*” (cf. Bourdieu e Passeron, 1992 [1970], em especial o cap. 1).

corporificadas e, por outro lado, o desenvolvimento de modos de apreensão “legítimos” conectados a estas disposições, afinal, os objetos culturais, não sendo nada mais do que uma forma particular de bens simbólicos⁸⁷, somente podem ser reconhecidos caso o sujeito observador tenha previamente adquirido as disposições mentais e corporais relativos ao seu modo de compreensão específico (cf. Bourdieu et al., 1990 [1965]; Bourdieu e Darbel, 2007 [1969], para exemplos). Desta forma, “the cultural object, as a living institution, is, simultaneously, a socially instituted material object and a particular class of habitus, to which it is addressed” (Idem, 2002, p. 56). Por fim, o capital cultural poderia ser encontrado na forma de qualificações acadêmicas (educacionais) que, funcionando como “[...] a certificate of cultural competence which confers on its holder a conventional, constant, legally guaranteed value with respect to culture” (Ibid., p. 51), institui diferenças absolutas através dos ritos de instituição que definem o ingresso no mercado de ensino superior (i.e. na França, o “Bac” e o “concours”; no Brasil, o vestibular e/ou o “ENEM”).

O capital social, por outro lado, é uma das mais complexas formulações entre estas três espécies de “formas básicas” de capitais. Assim, é bom começarmos por uma definição técnica do conceito:

Social capital is the aggregate of the actual or potential resources which are linked to possession of a durable network of more or less institutionalized relationships of mutual acquaintance and recognition — or in other words, to membership in a group — which provides each of its members with the backing of the collectively-owned capital, a ‘credential’ which entitles them to credit, in the various senses of the word. [...] They may also be socially guaranteed by the application of a common name (the name of a family, a class, or a tribe or of a school, a party, etc.) and by a whole set of instituting acts designed simultaneously to form and inform those who undergo them; in this case, they are more or less enacted and so maintained and reinforced, in exchanges. Being based on indissolubly material and symbolic exchanges, the establishment and maintenance of which presuppose reacknowledgement of proximity, they are also partially irreducible to objective relations of proximity in physical (geographical) space or even in economic and social space” (Ibid., 2002, p. 51, grifo meu).

⁸⁷ Aliás, uma das correções que pode ser feita, desde já, na “teoria dos capitais” de Bourdieu seja a de que ele não estenda esta lógica também ao capital econômico, que é reduzido à sua posição “objetificada”, aparentemente despreendida de qualquer conjunto de disposições dedicadas à sua apreensão e manejo social. Inclusive, com base nos seus escritos etnossociológicos realizados na Argélia, poderíamos tranquilamente constatar que, embora o capital econômico seja, de fato, talvez a forma mais “objetificada” de todos os capitais, ele também estaria presente na forma de disposições (sobretudo mentais) que conduzem a determinados padrões de conduta regulares para com o dinheiro e o mundo econômico em geral.

Desta forma, se sumarmos esta definição técnica, temos que o capital social seria um rede durável de relações institucionalizadas, baseadas na familiaridade e no reconhecimento, que provê, por meio de uma espécie de “crédito social”, uma forma particular de capital aos indivíduos pertencentes a essa teia de relações, cuja sustentação, em última instância, repousa nas relações estabelecidas e constantemente mantidas por estes indivíduos enquanto um grupo coletivo. Para entender como funciona o capital social é preciso, em primeiro lugar, compreender que “the existence of a network of connections is not a natural given, or even a social given, constituted once and for all by an initial act of institution” (Ibid., 2002, p. 52). A partir desta perspectiva, nem mesmo a rede de relações que constituem a família, a mais “naturalizada” das instituições sociais (Idem, 1996), pode ser tida como um “dato natural”, pois, como os grupos “eletivos”, ela é igualmente dependente de reconhecimento mútuo e trocas mais-ou-menos permanentes.

Desta forma, a acumulação e a reprodução do capital social dependem de um esforço contínuo de sociabilidade que, por sua vez, também pressupõe “tempo” e “energia”, seja para a manutenção destas relações sociais quanto para o inculcamento das disposições que levam à valorização da sua manutenção. E, em decorrência do fato de que tanto as condições sociais (tempo/energia = capital econômico) quanto as disposições (mentais e corporais) — a arte social de transformar “relações contingentes” em relações que, por mais eletivas que sejam, são vistas como “necessárias” e “vinculantes” — estão desigualmente distribuídas entre as diferentes classes sociais⁸⁸, as prestações e contraprestações simbólicas entre os membros de um determinado grupo social representam tanto uma estratégia (consciente ou inconsciente; individual ou coletiva) de reforço das relações internas como também de reforço dos limites sociais (notadamente simbólicos) de um determinado grupo exclusivo (Bourdieu, 1987). Apesar de não ser irreduzível às outras formas de capitais (i.e. cultural e econômico), o capital social pode ser efetivamente medido pelo

⁸⁸ Bourdieu descreve os mecanismos aos quais recorrem às famílias dotadas de altos volumes de capital cultural e econômico para preservarem, através da transferência hereditária, o capital acumulado: “When, as in modern societies, families lose the monopoly of the establishment of exchanges which can lead to lasting relationships, whether socially sanctioned (like marriage) or not, they may continue to control these exchanges, while remaining within the logic of laissez-faire, through all the institutions which are designed to favor legitimate exchanges and exclude illegitimate ones by producing occasions (rallies, cruises, hunts, parties, receptions, etc.), places (smart neighborhoods, select schools, clubs, etc.), or practices (smart sports, parlor games, cultural ceremonies, etc.) which bring together, in a seemingly fortuitous way, individuals as homogeneous as possible in all the pertinent respect in terms of the existence and persistence of the group” (Bourdieu, 2002, p. 52).

tamanho da rede mobilizada, bem como pelo volume total de capitais (econômico, cultural simbólico e etc.) que esta rede é capaz de mobilizar.

Como vimos, todas as “formas de capitais” pressupõem o acúmulo de “tempo”. Deste princípio básico, comum a todos os capitais, Bourdieu postula que a medida “*labor-time*” seja o “equivalente universal” da “lei de convertibilidade” dos capitais. Isto é, para compreender o processo de conversão, precisa-se averiguar o tempo de trabalho necessário para se efetuar o processo de conversão, com respeito às lógicas distintas de acumulação de cada capital. Seguindo Marx, Bourdieu afirma que, em sociedades com um sistema de mercado institucionalizado (i.e. capitalistas), todas as “formas de capitais” podem ser adquiridas a partir do investimento de capital econômico. Por exemplo, um certo volume de capital econômico poderia ser dispendido para transmutá-lo em capital cultural (i.e. sistema universitário privado), embora haja limitações para a natureza do capital cultural que pode ser adquirido, na medida em que o capital cultural, especialmente na sua forma corporificada, tende a carregar consigo todas as marcas do processo de inculcação (i.e. “aquisição imediata”, via mercado, ou realizada longo de muitos anos de forma “natural”). Por outro lado, embora seja verdade que o capital econômico pode, até certo ponto, conceder um certo nível de capital social, há limitações quanto à natureza deste capital, na medida em que esta forma de capital repousa em uma lógica de contraprestação baseada em relações eletivas “desinteressadas”. No fundo, sendo a medida “*labor-time*” o equivalente universal, todo investimento em uma forma de capital implica, em certa medida, no pagamento de custos em outra área, ao menos na forma de “tempo” dispendido. Mas, para compreender como as “formas de capitais” funcionam como uma propriedade social, é preciso entender como Bourdieu as articula na sua espécie de “fórmula trinitária” conceitual, com a introdução do conceito de “campo”.

CAMPO E ESPAÇO SOCIAL

Se o “habitus” — apesar de ser um componente individual — sempre faz referência à uma classe ou grupo social (Bourdieu et al, 1995 [1965]), e se, por outro lado, a noção de “capital” é, ela mesma, igualmente relacional, na medida em que o seu valor é, tanto para Marx (2013 [1867]) quanto para Bourdieu (2002 [1986], sobretudo “societário”, talvez seja, no entanto, com o conceito

de “campo” onde Bourdieu mais demonstre à sua adesão ao que caracteriza a lógica conceitual do “pensamento relacional”, para quem os fenômenos “[...] are not assumed as independent existences present anterior to any relation, but they gain their whole being, [...] *first in and with the relations which are predicated of them*” (Cassirer, 1923 [1910], p. 36, grifo meu).

Como vimos (cf. pp. 19-47), a epistemologia racional-relacional-reflexiva a qual se afilia Bourdieu, como um herdeiro fiel da tradição da “epistemologia histórica” francesa (Bachelard, Canguilhem, Cavailles, Vuillemin, Koyré) e, por outro lado, das reflexões epistemológicas de Cassirer, faz com que o autor seja particularmente afeito a uma tradição específica do “pensamento relacional” que, embora distinta da tradição que vai de Durkheim à Lévi-Strauss, passando, claro, por Saussure, também guarda, em certas proporções, afinidades com o que convencionou-se chamar de “paradigma estruturalista”. Não há, portanto, como introduzir o conceito de “campo” sem, em um primeiro momento, resgatar a sua conexão à epistemologia racional-relacional de Bourdieu e, mais particularmente, das dívidas que este autor nutre com as reflexões da epistemologia neokantiana de Cassirer.

Para Cassirer, a tradição do pensamento relacional, característico das ciências exatas modernas (i.e. matemática e física), implica em uma lógica relacional de formação dos conceitos, lógica esta diametralmente oposta à lógica aristotélica de formação conceitual, que estaria presa, segundo Cassirer, ao que este chamou de pensamento “substancialista” (Ibid., 1923; 2012 [1944]). Para o autor, se seguirmos esta lógica relacional, os conceitos serviriam para superar o que Bachelard convencionalizou como sendo o obstáculo epistemológico da “experiência primeira” (Bachelard, 1996), ao efetuarem a substituição desta “visão particular” por outra que, conectando experiências singulares a relações gerais e, portanto, causais, “*reveal to us the finer structural relations of the real [...]*” (Ibid., 1923, pp. 221-2).

De fato, para Cassirer, precursor do estruturalismo, o objetivo da teoria científica construída à maneira relacional seria, antes de tudo, o de estabelecer quais são as “relações estruturais” — “[...] the possible forms of serial connection in general” (Ibid., 231) — e as “leis de dependência causal” entre os fenômenos da experiência. Entretanto, como Bachelard, que caracteriza a sua epistemologia racional como “não-cartesiana” (1996), Cassirer, embora fale de “leis” e “relações estruturais” não adere, como Lévi-Strauss, ao postulado “determinista”, afirmando que estas leis científicas seriam de natureza sobretudo probabilística, algo, aliás, também salientado por

Bourdieu (1974). O autor também não ignora a “experiência subjetiva”, pois, como vimos, o estabelecimento de conexões gerais e objetivas seria, tanto para Cassirer, quanto para Bourdieu, apenas um “momento” — o “momento objetivista” — da construção de uma teoria científica, que, sendo inerentemente reflexiva, revela a “objetividade” do “subjetivo” e, portanto, imprime “[...] an element of determinability in a material, that was at first left absolutely undetermined” (Ibid., 1923, p. 291)⁸⁹.

Portanto, não é por acaso que Cassirer, sendo atento à necessidade da construção das “relações objetivas” entre fenômenos particulares, tenha um apreço especial tanto pelas considerações que Kant empreende sobre a noção de “espaço” quanto pela caracterização de Leibniz, no âmbito da geometria pura, do “espaço” como sendo sobretudo a representação lógico-relacional, do conjunto de coexistências possíveis (*“ordre des coexistences possibles”*). Além de ser fruto do legado kantiano, a atenção de Cassirer pela noção de “espaço” é, sobretudo, por este considerar que, para além do desenvolvimento da linguagem representacional, o que diferenciaria os seres humanos dos animais seria a compreensão ideacional, abstrata e reflexiva das noções de “tempo” e de “espaço”. Para o autor, o “conhecimento” inclui e, portanto, pressupõe a representação simbólica de conceitos. Desta característica inerente ao *“homo symbolicum”*, tal qual o concebe Cassirer leitor de Humboldt, segue-se que, ao contrário dos animais, cuja familiaridade com o “espaço” seria derivada sobretudo da realização de ações repetitivas, biologicamente determinadas, a familiaridade dos seres humanos com o espaço seria qualitativamente distinta justamente por ser mediada pela linguagem representacional. Nesse sentido, na construção da teoria científica, diz Cassirer, “devemos ter uma concepção geral do objeto e considerá-lo de diversos ângulos para podermos encontrar suas relações com outros objetos” (Cassirer, 2012 [1944]), p. 80).

A despeito do fato de “Crítica da Razão Pura”, o *“magnum opus”* de Kant, ser parcialmente dedicado a criticar as concepções de Leibniz (e Newton) sobre o conceito de “espaço”, o

⁸⁹ Para não ficarmos apenas nos efeitos de Kant sobre Cassirer, lembremos da conceituação da noção de “objetividade” que Durkheim (não menos influenciado por Kant que Cassirer) realiza nas primeiras páginas de “As regras do método sociológico”: “De fato, uma sensação é tanto mais objetiva quanto maior a fixidez do objeto ao qual ela se relaciona; pois a condição de toda objetividade é a existência de um ponto de referência, constante e idêntico, ao qual a representação pode ser relacionada e que permite *eliminar tudo o que ela tem de variável, portanto, de subjetivo*” (Durkheim, 2007, p. 45, grifo meu). Para vermos a relação inerente entre os três, basta lembrarmos que, em *“Substance and Function”*, Cassirer subscreve à formulação de Kant do problema da “objetividade”, para quem toda a questão da existência da “objetividade” está conectada à noção de “espaço” (cf. Cassirer, 1923, p. 286).

neokantiano Cassirer não deixa de se maravilhar com as inovações apreendidas por Leibniz no âmbito da geometria pura, em especial com o seu conceito de “espaço”. Afinal, foi a matemática moderna, mais do que a física, quem primeiramente avançou o postulado da “relacionalidade” no estudo de objetos científicos particulares. Com Descartes, a geometria analítica passa a se basear no estudo de formas geométricas que, embora particulares, só obtêm seu significado quando inseridas dentro da “totalidade” de objetos que compõem um determinado sistema de relações. E Leibniz, que definia a matemática como sendo sobretudo a ciência das “formas” (Vilmer, 2007), e não das “quantidades”, transforma, segundo Cassirer, “relações métricas” em “relações de projeção geométricas”, afirmando expressamente que “the relational structure as such, not the absolute property of the elements, constitutes the real object of mathematical investigation” (Cassirer, 1923, p. 93). É evidente, portanto, que a noção geral de “espaço” — tal qual avançada por Descartes, Leibniz, Poincaré e outros no âmbito da geometria analítica — seja, para Cassirer, uma espécie de “forma-tipo” do processo de “objetivização” dos fenômenos científicos, cuja individualidade, para o autor de *Substance and Function*, só pode ser reconhecida caso colocada como um “caso particular”, como dizia Bachelard, de um “espaço de possíveis” definido por um “universo de relações”.

Embora os leitores atentos já tenham percebido os paralelos evidentes, o que esta discussão hermética da geometria analítica acerca do conceito de “espaço” tem a ver com o conceito de “campo”, um dos pilares do estruturalismo genético de Pierre Bourdieu? Leitor atento tanto de Leibniz⁹⁰ quanto de Cassirer, Bourdieu, em 1966, começa a adicionar, aos seus conceitos de “habitus” e “capital”, mais um instrumento conceitual ao qual lhe permitiria superar as oposições teóricas tradicionais da disciplina sociológica — “indivíduo” e “sociedade”, “subjetividade” e “objetividade”, “história” e “estrutura” ou “internalismo” e “externalismo” —, o conceito de “campo”. Este conceito lhe permite reter tanto o caráter epistemologicamente “relacional” da teoria científica (Bachelard/Cassirer) quanto, no plano teórico, o caráter “relacional” da “teoria do objeto” do paradigma estruturalista (Saussure/Lévi-Strauss), sem aderir à sua teórica da prática mecanicista, e, a partir desta síntese, avançar o seu estruturalismo genético, frequentemente com a

⁹⁰ Para uma exposição intelectualmente interessante sobre a relação do conceito bourdieusiano de “campo” com a obra filosófica de Leibniz, cf. Pinto (2014).

utilização da técnica estatística de “análise de correspondências múltiplas”⁹¹ (ACM), a toda uma série de objetos empíricos usualmente dominados pelas interpretações da “disciplina-rainha” da intelectualidade francesa, a filosofia.

Se tanto nos seus trabalhos etnossociológicos realizados na Argélia sob “situação colonial” (Bourdieu, 1962a; 1979; 2003 [1959]) quanto em “*Les Héritiers*” (Bourdieu e Passeron, 2017 [1964]), “*Un art moyen*” (1990 [1965]) ou até mesmo no posfácio à “*Architecture gothique et pensée scolastique*” (Bourdieu, 1969) e em “*L’amour à l’art*” (Bourdieu e Darbel, 2007 [1969]) a noção de “campo” não está presente é porque, dentre outros motivos⁹², o autor somente desenvolve a primeira versão do conceito em 1966, quando na publicação da edição de novembro da “*Les Temps modernes*” que, não por um acaso, tinha como subtítulo a frase “*problèmes du structuralisme*”. Neste artigo, Bourdieu procura delinear as bases do que este chama de uma “sociologia da criação intelectual e artística”, tomando como pressuposto que os produtos intelectuais e artísticos são “atos de comunicação” cujo significado depende, por um lado, da relação do artista com o seu trabalho prévio (e a recepção prévia de seu trabalho) e, por outro lado, pela posição ocupada pelo artista dentro do que este chama de “campo intelectual”.

Como ele colocaria posteriormente de uma forma mais ou menos escolástica em “*Structuralism and Theory of Social Knowledge*” (1968), o campo intelectual, enquanto um sistema

⁹¹ Para uma exposição da utilização de Bourdieu da ACM, ver o artigo esclarecedor de Lebaron e LeRoux em Medvetz e Sallaz (2018).

⁹² Sabe-se que a conceituação de Bourdieu da noção de “campo” tem como pressuposto a existência de esferas autônomas — e aqui Bourdieu segue os escritos de Weber —, comumente encontradas em sociedades diferenciadas — e aqui Bourdieu adere às proposições da escola sociológica francesa —, o que, segundo Bourdieu, não se aplicaria aos “*Kabyle*”. Parte das críticas aos estudos etnossociológicos de Bourdieu o atacam justamente por aderir de forma tácita à noção de “sociedades diferenciadas” de Durkheim (cf. Reed-Danahay, 2004; 2005; Goodman e Silverstein, 2005). Said (1989) e Connell (2006), por outro lado, censuram Bourdieu por não incluir, em “*Le sens pratique*” ou no “*Esquisse*”, uma discussão sobre o colonialismo francês na Argélia. Entretanto, achamos que estas críticas são, em parte, infundadas. Embora Bourdieu possa ser legitimamente criticado com base na noção de “autoridade etnográfica” (Clifford e Marcus, 1986), ele nunca procurou efetuar uma espécie de “representação eterna” dos “*Kabyle*”, estando seus estudos etnográficos bem longe, aliás, de recorrer ao “*tropo*” orientalista ou fetichista, justamente porque foi na Argélia sob a “situação colonial” que Bourdieu desenvolveu um senso agudo pela importância do caráter reflexivo da prática científica. Basta compará-lo, aliás, aos escritos de Lévi-Strauss, seu contemporâneo parcial. Por outro lado, o autor também refletiu em diversas ocasiões acerca dos dilemas que envolvem a realização de uma pesquisa sob um “estado permanente de guerra” (cf. Bourdieu, 2004, em especial), bem como realizou diversos trabalhos dedicados a expor os efeitos da dominação colonial para a desintegração da sociedade Argelina. Por outro lado, a adoção do conceito de “campo” é, ela mesma, determinada pelos avanços teóricos e empíricos empreendidos por Bourdieu ao longo da sua trajetória intelectual; se nos seus trabalhos iniciais, seja na Argélia ou na França metropolitana, Bourdieu adotara a ideia de “situação” para descrever o espaço de relações em que se dão as ações sociais de agentes sociais, ele passa a gradativamente adotar a noção de “campo” como um substituto sistemático dentro do programa de desenvolvimento do seu estruturalismo genético (cf. Martins, 1990, p. 66).

de relações sociais que condiciona a existência dos artistas e seus atos criadores, deve ser compreendido sobretudo como um “campo magnético de forças”. A estrutura do campo intelectual depende, ele mesmo, da natureza das relações estabelecidas (i.e. oposição, combinação, concorrência e etc.) entre os agentes (i.e. intelectuais) e sistemas de agentes (i.e. instituições educacionais) pertencentes a este campo; estes, por sua vez, ocupam “posições” distintas neste sistema de relações objetivas, sendo estratificados de acordo com a distribuição do “poder” que define as relações no campo intelectual (i.e. a “autoridade intelectual”). Se a noção de “capital” é feita para demonstrar que o mundo social não é livre de inércia ou acumulação, a caracterização do campo como um “campo de forças” é destinada a reforçar esta proposição, na medida em que a “posição” objetiva — que não pode ser reduzida ao agente que a ocupa — do agente neste sistema de relações objetivas implica em um “*functional weight*”⁹³ (i.e. “poder” ou, nesse caso, “autoridade”) específico; por sua vez, o volume deste “peso funcional”, conectado à posição objetiva, determina a relação de forças entre os agentes e sistemas de agentes interdependentemente situados neste sistema de relações objetivas. Seguindo Durkheim (2007), que em “As regras do método sociológico” afirmava que a sociedade não pode ser definida como um “agrupamento de indivíduos”, Bourdieu afirma que o campo intelectual — assim como todo campo — não pode ser definido pelo mero “agrupamento de indivíduos isolados”, na medida em que a constituição por um determinado campo (como o campo intelectual) de um sistema de relações objetivas pressupõe uma relação de interdependência entre os elementos que o constituem — embora, como veremos, a ideia de “peso funcional” contém em si a ideia de que nem todos dependem uns dos outros de maneira equânime.

No entanto, talvez a contribuição mais interessante de “*Champ intellectuel et projet créateur*” esteja no seu esforço de teorização da constituição histórica do campo intelectual francês que, como nos relembra Sapiro (cf. 2001, pp. 177-8), pode ser entendida como uma espécie de

⁹³ Talvez a forma mais adequada para se compreender a metáfora do campo enquanto “campo de forças” esteja no modelo da teoria da relatividade geral de Einstein, objeto de particular interesse tanto de Bachelard quanto de Cassirer. Da mesma forma que a gravidade de uma determinada entidade celeste é o resultado da sua “massa”, onde quanto maior a “massa” maior é a curvatura causada no espaço-tempo e, portanto, maior é o alcance da sua atração gravitacional, no campo intelectual, quanto maior é o “peso funcional” de um determinado agente ou sistema de agentes, maior é a sua capacidade de “atração”. Até mesmo a “teoria da relatividade geral” de Einstein pode ser utilizada como exemplo para descrever funcionamento do campo intelectual: tendo “deformado” o campo dos praticantes da física teórica com as suas equações, Einstein tornou impossível, uma vez aceita as suas proposições dentro da “comunidade científica”, que outros praticantes da física teórica não fossem evidentemente atraídos pelas suas inovações, seja para aceitá-las ou refutá-las.

síntese das leituras que Bourdieu empreendia em decorrência de um curso que este ministrava à época na “*École Normale Supérieure*” acerca da “história das doutrinas estéticas”, agrupando trabalhos de autores tão díspares quanto Marx e Panofsky, Alois Riegl e Claude Simon. Afinal, para Bourdieu, é impossível descolar da noção conceitual de campo tanto o postulado da construção do objeto de maneira relacional quanto a efetiva historicização das condições sociais e históricas que condicionam o surgimento de um determinado campo, afinal o “instrumento de ruptura” mais poderoso do seu estruturalismo genético encontra-se justamente na dissolução de todas as consequências que necessariamente incorrem as perspectivas teóricas que, calcadas na “amnésia da gênese histórica”, deixam de perceber que todas as instituições sociais instituídas são, nada mais nada menos, do que a instituição arbitrária, “*ex instituto*”, como dizia Leibniz, de um “caso particular do possível”, como dizia Bachelard. Desta forma, “once the historic and social conditions which make possible the existence of an intellectual field are known [...] then this study takes on its full meaning, because it can encompass the concrete totality of the relations [Cassirer] which constitute the intellectual field as a system” (Bourdieu, 1969 [1966], p. 95).

Sendo menos um “postulado ontológico”, como efetivamente parece ser o conceito relacional de “sistema social” nas teorizações de Luhmann (cf. Matuszek, 2015, pp. 205), ou até mesmo um “postulado psicológico”, como na utilização gestaltiana da noção de “campo” feita por Kurt Lewin (cf. Lewin, 1948; Fernández e Ferreras, 2009; Ringer, 1990, pp. 378-380) — a qual Bourdieu teria tomado como inspiração (Bourdieu, 2007) —, e sim um “recurso metodológico” e sobretudo “estenográfico” (Bourdieu e Wacquant, 1992), a noção de “campo” pressupõe a historicização da sua gênese. Afinal, é esta característica que afasta Bourdieu, por exemplo, da posição estruturalista de Lévi-Strauss e que, por outro lado, aproxima a noção de “campo” da sua espécie de par homólogo, o conceito eliasiano de “figuração”. Portanto, não há como descolar a noção de “campo intelectual” do trabalho de reconstituição histórica da sua gênese que, em “*Champ intellectuel*”, é feita de maneira inaugural. Resgatá-la, portanto, nos parece relevante para demonstrar tanto o exercício “*in actum*” do seu processo de “construção do objeto” quanto o seu exercício de reconstituição da gênese histórica de um campo particular.

O recurso metodológico-estenográfico do conceito de “campo” só pode ser acionado na medida em que este determinado campo apresenta um determinado grau de autonomia relativa, pelo fato de ser um espaço social governado por leis próprias, em decorrência de um processo

histórico tanto de autonomização (legado weberiano) quanto de diferenciação (legado durkheimiano). Desta forma, Bourdieu inicia sua reconstrução histórica no período renascentista, onde a vida intelectual e artística europeia era efetivamente “tutelada” por autoridades externas (i.e. instituições religiosas, patrões e o corpo aristocrático) que financiavam e regulavam a realização das produções artísticas e intelectuais (cf. Burke, 2014 [1972], para um estudo exemplar do caso italiano, em especial pp. 58-78). Seguindo o postulado da “autonomização” e da “diferenciação”, pressupostos básicos da constituição de qualquer campo, Bourdieu afirma que algo como o “campo intelectual” só poderia desenvolver-se na medida em que os artistas e intelectuais se deslocam das demandas do poder político-religioso (i.e. Igreja) e econômico (aristocracia). No caso do “campo intelectual”, o surgimento e fortalecimento de instâncias institucionais paralelas (i.e. academias, salões, teatros, editoras) relativamente autônomas — oferta — e, por outro lado, a introdução ao “mundo artístico” de um público mais diversificado e socialmente heterogêneo do que o estamento aristocrático — demanda — possibilitou o surgimento de um “princípio de legitimidade” distinto, o princípio da “legitimidade cultural”.

Se no séc. XVIII o corpo de “patrões aristocráticos” vão gradativamente diminuindo, no séc. XIX, com o “golpe teórico” do romantismo em prol da “arte pela arte” (“*art qua art*”), o artista e/ou intelectual se depara agora com um público indiferenciado e massificado, bem como a um “mercado” de “compradores” destinados a dar as sanções econômicas e culturais à independência artística do artista. Ainda que este processo ocorra paralelamente ao acirramento já da segunda fase da revolução industrial e a expansão dos centros urbanos, sendo parcialmente devedor ao surgimento de um verdadeiro “mercado de bens simbólicos”, “[...] the competition for cultural legitimacy, in which the public is both prize, and in appearance at least, arbitrator, *can never be completely identified with the competition for commercial success*” (Bourdieu, 1969, p. 93, grifo meu)⁹⁴. Desta forma, a expansão da demanda pelos produtos artísticos e/ou intelectuais é

⁹⁴ Falando sobre o projeto teórico da “*art qua art*”, Bourdieu oferece uma citação particularmente interessante: “But should we see the aesthetic revolution contained in the theory of superior reality of art and of the autonomous genius merely as a compensatory ideology provoked by the threat which industrial society and industrialization of intellectual society constitute for the autonomy of artistic creation and the irreplaceable singularity of the cultivated man? *If we did so, it would be to substitute for a total explanation of reality a part of the total reality to be explained*” (Bourdieu, 1969, p. 92). Para os conhecedores dos trabalhos de Lukács no campo da estética ou dos trabalhos frankfurtianos de Adorno e Horkheimer acerca do que se convencionou chamar na literatura marxista de “indústria cultural”, notarão que a citação de Bourdieu é, em realidade, teleguiada às interpretações de Lukács do projeto romantista como uma espécie de “antípoda reacionário *in loco*” dos avanços da civilização capitalista. Nesta resposta, Bourdieu segue à risca

“refratada”⁹⁵ pela autonomia relativa do “campo intelectual” que, retraduzindo as pressões derivadas da diversificação da demanda social pelos seus produtos, bem como com a institucionalização relativa da posição do “artista”, gradativamente desenvolve a ideia de uma “intenção criativa” do “*auctore*” que, guiado pela ideia de uma “estética pura”, se opõem às demandas “impuras” do “*lectore*”, interpretado pelo corpo artístico como uma espécie de “novo padrão”⁹⁶.

Entretanto, Bourdieu é rápido em ressaltar que “even the “purest” artistic intention cannot completely escape from sociology, because, as we have seen, for it even to exist depends on certain particular, historical and social conditions [...]” (Ibid., p. 97). Deste movimento de autorreferenciação do campo intelectual, com o fortalecimento dos laços estabelecidos entre artistas e membros da comunidade artística — “*esprit de corps*” —, surge um “corpo especializado” de intermediários (i.e. jornalistas, críticos, intérpretes) dedicados à “decifração” das “intenções” dos artistas que, paralelamente ao desenvolvimento das instituições universitárias e seus produtos tipicamente universitários, isto é, as “teorias” sobre a “estética” dos, colocam a figura do artista desse estado do campo intelectual frente a quatro tipos de demandas distintas: (i) artistas; (ii) críticos especializados e instituições universitárias; (iii) intermediários entre o público e o artista (editores, padrões comerciais, jornalistas); (iv) o público. Este estágio do campo intelectual demonstra ao mesmo tempo o seu elevado grau de autonomização e, por outro lado, o alcance da mobilização do princípio da “legitimidade cultural” que, em seu estado nascente, era efetivamente restrito a um grupo seletivo de proponentes.

O agrupamento de agentes tão distintos em torno de uma mesma “*illusio*” — “[...] essa relação encantada com um jogo que é o produto de uma relação de cumplicidade ontológica entre as estruturas mentais e as estruturas objetivas do espaço social” (Bourdieu, 1996, pp. 139-40) —

a crítica que Weber realiza, nos parágrafos finais de “A ética protestante”, ao “materialismo histórico-dialético” que, como dizia o sociólogo alemão, realizava uma “interpretação causal unilateralmente materialista da cultura”, confundindo a explicação de uma “parte” da realidade com a explicação da realidade total.

⁹⁵ Bourdieu entende a “refração” como a capacidade de um campo autônomo de retraduzir, na linguagem específica do campo, as demandas e pressões do mundo externo (cf. Bourdieu, 2004, pp. 20-23).

⁹⁶ O surgimento de um artista e/ou intelectual “independente”, “[...] who does not recognize any obligations other than the intrinsic demands of his creative project” (Ibid., p. 91), é entendido por Bourdieu como inerentemente derivada do processo de autonomização do campo intelectual. No entanto, em “O mercado de bens simbólicos”, Bourdieu complexifica esta interpretação do surgimento de uma “estética pura”, dividindo o “campo artístico” (ou, nas palavras do artigo, “campo de produção cultural”) em duas frações distintas: o campo de produção “erudita”, patrono da ideia de uma “estética pura”, e o “campo de produção da indústria cultural”, composto pelos agentes conectados às demandas do “grande público” (Bourdieu, 2015 [1970]).

não deve nos fazer aderir à visão do campo intelectual como um ambiente permeado por uma espécie de “*collusio*” total⁹⁷. Afinal, se o campo intelectual (assim como todo campo) deve ser pensado como um “campo de forças”, ele também é um “campo de lutas” entre agentes e instituições que, por ocuparem posições distintas no campo, diferem tanto no seu “peso funcional” quanto no volume da sua “autoridade”, entendida como a capacidade de exercer decisões autoritativas, isto é, que encontram adesão social, de maneira que “[...] the dynamic structure of the intellectual field is none other than the network of interactions between a plurality of forces” (Idem., 1969, p. 105. Pela magia social da “*illusio*” do campo intelectual, todos os agentes e instituições buscam a “consagração simbólica” no jogo intelectual — relação de complementariedade — e, como já vimos, sendo o reconhecimento social (e simbólico) sobretudo um “bem escasso”, os indivíduos, dotados de formas desiguais de “autoridade”, entram também em uma relação de concorrência pelo monopólio da manipulação dos bens culturais e da imposição de uma “visão legítima” do princípio da “legitimidade cultural” que, nem mesmo no seu estado nascente, deixou de ser disputado por diferentes frações do campo intelectual.

Entretanto, ao discutir o princípio da legitimidade cultural, Bourdieu é sutil o suficiente para diferenciar — *contra* Lévi-Strauss⁹⁸ — “legalidade” de “legitimidade”. Isto é, “the legitimate rule [...] may have only exceptions to its application, but it nevertheless defines the modality of the experience which accompanies these modes of conduct [...]” (Idem., pp. 107-8). Embora o princípio da “legitimidade cultural” seja uma espécie de “regra objetiva” a qual todos os agentes do campo intelectual tem de fazer referência (e, em certa medida, “deferência”), em função da sua

⁹⁷ No “campo intelectual”, a relativa “*collusio*” dos agentes intelectuais é determinada, em um primeiro momento, pela “*illusio*” inerente ao campo, na medida em que todos reconhecem o valor das disputas propriamente intelectuais do campo intelectual, e, ao mesmo tempo, por uma espécie de “inconsciente cultural” — “[...] the attitudes, aptitudes, knowledge, themes and problems, in short the whole system of categories of perception and thought acquired by the systematic apprenticeship which the school organizes or makes it possible to organize” (Idem., 1969, p. 115) — que, inculcado pelo sistema escolar, produz agentes predispostos a compartilhar um conjunto geral de problemas, temas e, como colocaria Bourdieu no posfácio à obra de Panofsky, “[...] plutôt un ensemble de schèmes fondamentaux, à partir desquels s’engendrent selon un art de l’invention analogue à celui de l’écriture musicale, une infinité de schémas particuliers, directement appliqués à des situations particulières.” (Idem., 1967, pp. 151-2).

⁹⁸ E aqui vemos a contribuição de Bourdieu, em “*Champ intellectuel*”, para discutir efetivamente os problemas da posição estruturalista. A ênfase de Bourdieu para a diferenciação entre “legitimidade” e “legalidade” ganharia toda a sua força quando na elaboração do “*Esquisse*”, pois é lá que Bourdieu lança um ataque frontal à elaboração “juridista” da noção de “Regra” na obra de Lévi-Strauss. Ao mesmo tempo, Bourdieu lança, de maneira subrepítica, uma crítica ao “provincianismo” das análises estruturalistas, usualmente restritas ao estudo do — assim chamado — “pensamento selvagem”: “[...] unlike Durkheimian thought, which it is reviving in a new form, it [estruturalismo] does not reveal all the anthropological consequences of its discoveries in such a brutal and systematic fashion, making it possible to forget that what is true of uncivilized thought is true of all cultivated thought” (Idem., 1969, p. 113, grifo meu).

posição na estrutura desigual distribuição da “autoridade” intelectual⁹⁹, Bourdieu não concede o princípio de produção das práticas sociais à noção de “regra” que, sendo “legalidade”, somente torna-se “legitimidade” frente a um agente social disposto dos esquemas disposicionais de visão, apreciação e ação condizentes à produção do reconhecimento da legitimidade da legalidade.

Entretanto, para “fechar o círculo” do “conceito de campo” e, por sua vez, do estruturalismo genético, seria preciso adicionar à apresentação inaugural do conceito de “campo”, tal qual esboçada em “*Champ intellectuel*”, a reconstrução sistemática que Bourdieu realiza, em 1971, da gênese e estrutura do “campo religioso”, espécie de “forma-tipo” de todas as elaborações posteriores de todos os outros “campos sociais”. Neste artigo, o autor conecta o surgimento de instituições especificamente destinadas à produção, reprodução e difusão dos “bens religiosos” (“bens de salvação”) — e, por consequência, a separação entre os “sagrados” (especialistas; concorrentes do monopólio pela “legitimidade religiosa”) e os “profanos” (receptores do discurso religioso) — ao próprio desenvolvimento da estrutura de distribuição do que este denomina de “capital religioso” (Bourdieu, 2015 [1971]). Não é somente o conceito de “autoridade” (Bourdieu, 1969 [1966]) que é substituído pela noção conceitual de “capital”, possibilitando que Bourdieu conecte a distribuição de “posições objetivas” à distribuição de “propriedades objetivas” (o capital específico de um determinado campo). É, por outro lado, também a estrutura desigual de distribuição do capital específico que, conectada ao estabelecimento de relações objetivas e subjetivas para com este capital específico, determina a gênese possível, socialmente adequada, dos esquemas de percepção (pensamento), apreciação e ação¹⁰⁰ — habitus — correlacionados à posição objetiva ocupada nesta estrutura de distribuição de propriedades objetivas — sempre,

⁹⁹ Traçando paralelos com o que este chama de “campo religioso”, Bourdieu diferencia dois tipos de “autoridade” no campo intelectual: (i) a autoridade “institucional” dos agentes conectados a estruturas institucionais (i.e. professores, autores-editores e etc.); a (ii) autoridade “pessoal”, conectada especificamente ao poder dos “*auctores*”. Por sua vez, os “*auctores*”, criadores da cultura (profetas), diferenciam-se dos “professores” (padres), criadores da devoção cultural. Esta diferenciação entre “capital pessoal” e “capital institucional” seria posteriormente incorporada à sua “teoria geral dos campos”, estando presente, por exemplo, tanto na sua conceituação do “campo científico” (cf. Bourdieu, 2004)

¹⁰⁰ Na medida em que a gênese dos esquemas de percepção, apreciação e ação correspondem à estrutura desigual de distribuição das propriedades objetivas, o habitus, enquanto estrutura estruturante, produz igualmente o desconhecimento dos limites do conhecimento que o torna possível (“amnésia da gênese”), contribuindo para a manutenção da dominação simbólica desconhecida enquanto tal. É assim que Bourdieu, utilizando a teoria da religião de Weber, adiciona uma terceira faceta à sua reflexão sobre os sistemas simbólicos, utilizando-se da noção de “legitimidade” da sociologia da dominação de Weber para demonstrar que se os sistemas simbólicos funcionam não somente como instrumentos gnosiológicos (Durkheim), mas também como instrumentos políticos (Marx), esta própria dominação política é fruto da concorrência entre os agentes e seus instrumentos de conhecimento em torno do “monopólio da definição legítima do mundo social”.

claro, em relação à “competência específica” tida como legítima (dominante; *ortodoxia*) em um determinado estado de um determinado campo social¹⁰¹ (Bourdieu et al, 1990 [1965]. Na medida em que a gênese dos esquemas de percepção, apreciação e ação correspondem à estrutura desigual de distribuição das propriedades objetivas, o habitus, enquanto estrutura estruturada predisposto a funcionar como estrutura estruturante (Bourdieu, 1995), produz igualmente o desconhecimento dos limites do conhecimento que o torna possível (“amnésia da gênese”).

É assim, afinal, que Bourdieu, utilizando a sociologia da religião de Weber, adiciona uma terceira faceta à sua reflexão sobre os sistemas simbólicos. Utilizando-se da noção weberiana de “legitimidade”, cara ao seu projeto de desenvolvimento de uma verdadeira “sociologia sistemática da dominação”, Bourdieu procura demonstrar que se os sistemas simbólicos funcionam não somente como instrumentos gnosiológicos — Durkheim —, mas também como instrumentos políticos — Marx —, esta própria operação da dominação política é fruto de uma concorrência entre as classes de agentes sociais e seus instrumentos de conhecimento em torno do monopólio da definição “legítima” do mundo social. Sendo todos os campos sociais apenas partes do que o autor chama de “espaço social” — espécie de somatória de todas as posições que um determinado agente social ocupa em todos os campos sociais a que pertence, sendo sua posição determinada de acordo com (i) o volume global de seu capital e (ii) a composição relativa de seu capital total” (Idem., 2007)¹⁰² — grande parte do projeto sociológico do estruturalismo genético de Bourdieu pode ser entendido como a busca incessante de correspondências sistemáticas entre posições, disposições e tomada de posições.

Fecha-se, portanto, o circuito do estruturalismo genético de Pierre Bourdieu.

¹⁰¹ Para não confundir a “estrutura” de um determinado momento do campo com a estrutura invariante de um determinado campo, e, portanto, tomar um “caso particular do possível” como “o caso possível”, Bourdieu ressalta que “[...] é preciso captar a estrutura das *relações invariantes* que podem ser observadas entre as propriedades associadas aos grupos de especialistas ocupando posições homólogas em campos diferentes, sem ignorar que somente no interior de cada configuração histórica poder-se-ia caracterizar de maneira exaustiva e rigorosas as relações entre as diferentes instâncias” (Bourdieu, 2015 [1971], p. 65, grifo meu).

¹⁰² Como é de conhecimento geral, a conceituação de Bourdieu de “espaço social” em “A distinção”, seu “*magnum opus*”, levava em conta duas variáveis fundamentais: capital econômico e capital cultural. Embora o seu próprio conceito de “espaço social” englobe outras formas de capitais (capital social e capital simbólico), o próprio autor ressaltou em diversos momentos (cf. Bourdieu, 1996, cap. 1) que estas variáveis são completamente cambiáveis de acordo com a sociedade (ou objeto) a qual seu instrumental é utilizado.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Tendo exposto as bases da epistemologia racional-relacional-reflexiva que fundamenta a construção do “projeto sociológico” de Bourdieu, bem como exposto os fundamentos da sua teoria da prática disposicional e explicitado os conceitos fundamentais que estruturam a elaboração do seu estruturalismo genético, acreditamos termos demonstrado o quão vasta e profícua são as bases teóricas da elaboração de suas reflexões posteriores sobre o Estado. Temos a chance, então, de reforçar o argumento central desta presente monografia: para além da sua discussão inovadora acerca dos processos de formação estatais dos estados europeus, como elaborado em “Sobre o Estado”, ou da sua minuciosa elaboração do papel do sistema educacional para a produção do acesso aos postos do Estado, como demonstrado em “*La noblesse d’État*”, as quais temos, por sinal, várias críticas, é sobretudo a sua teoria da prática disposicional que lhe distancia dos inúmeros trabalhos que, hoje em dia, dominam a produção intelectual das ciências sociais sobre os fenômenos concernentes ao Estado, cujos instrumentos-teóricos implicam, na maioria das vezes, em “teorias da prática” ora subjetivistas, ora objetivistas.

Em tempos em que o “movimento pendular”, do qual falavam Bourdieu e Passeron, faz ressurgir, nas ciências sociais, tanto versões renovadas da antiga “filosofia sem sujeito”, ironicamente dirigidas por aqueles que até recentemente vangloriavam o “retorno ao sujeito” do “*koiné*” pós-estruturalista, quanto versões nem tão renovadas da igualmente antiga “filosofia do sujeito” que concebe os indivíduos sociais como calculadores incessantes de custos e benefícios, parece necessário lembrar, como o fez Bourdieu e a melhor tradição bourdieusiana, que os sujeitos e grupos sociais não são nem autômatos guiados pelo “movimento real da história”, muito menos espécies de deuses “*ex machina*” que constroem sobre o vazio, e sim agentes e grupos sociais cuja atividade é fruto da interação entre duas histórias, e seu presente, o encontro de dois passados.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ALBERT, H. *Treatise on Critical Reason*. New Jersey: Princeton University Press, 1985.
- ALMEIDA, F.N.R. *A nobreza togada: as elites jurídicas e a política da Justiça no Brasil*. 2010. Tese (Doutorado em Ciência Política) - Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2010.
- ALEXANDER, J. *Fin de Siècle Social Theory: Relativism, Reduction, and the Problem of Reason*. Londres: Verso, 1995.
- ALTHUSSER, L. *Ideologia e aparelhos ideológicos do Estado*. Lisboa: Editora Presença/Martins Fontes, 2001.
- ARON, R. *Mémoires*. Paris: Robert Laffont, 2010 [1983].
- ALEXANDER, J. O Novo movimento teórico. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, v. 2, n. 4, p. 5-28, 1987.
- BACHELARD, G. *Le matérialisme rationnel*. 3^e édition. Paris: Presses Universitaires de France, 1972 [1953].
- _____. *A formação do espírito científico*. Rio de Janeiro: Contraponto, 1996.
- _____. *Racionalismo aplicado*. Rio de Janeiro: Zahar, 1977.
- _____. *O novo espírito científico*. São Paulo: Abril, 1978.
- _____. *La philosophie du non*. 4^a ed. Paris: PUF, 1966 [1940].
- BACHRACH, P.; BARATZ, M. "The Two Faces of Power". *American Political Science Review*, vol. 56, pp. 947-52, 1962.
- BADIE, B; BIRNBAUM, P. *Sociology of the State*. Chicago: University of Chicago Press, 1983.
- BALANDIER, G. "A noção de situação colonial". *Cadernos de Campo*, n° 3, pp. 107-131, 1993.
- BALDWIN, P. *The Politics of Social Solidarity: The Class Bases of the European Welfare State 1875-1975*. New York: Cambridge University Press, 1990.
- BARANGER, D. The Reception of Bourdieu in Latin America and Argentina. *Sociologica*, v. 2, p. 1-20, 2008.
- BAUMAN, Z. *Globalization: the human consequences*. Cambridge: Polity, 1998.
- BEAUVOIR, S. "As Estruturas Elementares do Parentesco, de Claude Lévi-Strauss". *Campos*, vol. 8, n. 1, pp. 183-189, 2007.
- BECK, U. "What is Globalization?". Cambridge: Polity Press, 1998.
- BECKER, G. S. *Human Capital: a theoretical and empirical analysis, with special reference to education*. 3^a ed. Chicago: The University of Chicago Press, 1993.
- _____. *The Economic Approach to Human Behavior*. Chicago: The University of Chicago Press, 1976.
- BENEDICT, R. "A ciência do costume", "A diversidade de culturas". In: *Padrões de cultura*. Petrópolis: Vozes, 2013 [1934].

BENDIX, R. *Kings or People: Power and the Mandate to Rule*. Berkeley: University of California Press, 1978.

BENVENISTE, É. *Problemas de linguística geral*. 3ª edição. Campinas: Editora da Universidade Estadual de Campinas, 1991.

BERGER, P; LUCKMANN, T. *A construção social da realidade*. Petrópolis: Editora Vozes, 2004.

BLOOR, D. "The strenghts of the Strong Programme". *Philosophy of the Social Sciences*, vol. 11, n. 2, pp. 199-213, 1981.

BRAUSTEIN, J.F. "La critique canguilhemienne de la psychologie". *Estudos e Pesquisas em Psicologia*, ano 4, n. 2, 2004.

BRUBAKER, R. *Citizenship and Nationhood in France and Germany*. Cambridge: Harvard University Press, 1992.

BOBBIO, N; et al. *O Marxismo e o Estado*. São Paulo: Graal, 1979.

BORTOLUCI, J.H.; JACKSON, L.C.; PINHEIRO FILHO, F.A. Contemporâneo clássico: a recepção de Pierre Bourdieu no Brasil. *Lua Nova*, n. 94, pp. 217-254, 2015.

BOURDIEU, Pierre. *Esboço de auto-análise*. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.

_____. *Sobre o Estado*. São Paulo: Companhia das Letras, 2014.

_____. "L'ontologie politique de Martin Heidegger". In: *Actes de la recherche en sciences sociales*, vol. 1, n°5-6, novembre, pp. 109-156, 1975.

_____. "Décrire et prescrire: notes sur les conditions de possibilité et les limites de l'efficacité politique". *Actes de la recherche en sciences sociales*, vol. 38, mai, 1981.

_____. "La délégation et le fétichisme politique". *Actes de la recherche en sciences sociales*, vol, 52-3, juin, 1984.

_____. "Agrégation et ségrégation". *Actes de la recherche e sciences sociales*, vol. 69, septembre, 1987.

_____. "Penser la politique". *Actes de la recherche en sciences sociales*, vol. 71-2, mars, 1988.

_____. *Science of science and Reflexivity*. Chicago: The University of Chicago Press, 2004.

_____. *Questões de sociologia*. Lisboa : Sociedade Unipessoal, 2003.

_____. *Lições sobre a aula*. 2ª ed. São Paulo: Editora Ática, 2001 [1982].

_____. *Coisas ditas*. 1ª edição. São Paulo: Brasiliense, 2004.

_____. *The logic of practice*. California: Stanford University Press, 1992.

_____. "The three forms of theoretical knowledge". *Social Science Information*, vol. 12, n. 1, pp. 53-80, 1973.

_____. "Men and Machines". In: KNORR-CETINA, Karen and CICOUREL, A.V., eds., *Advances in Social Theory and Methodology: Toward an Integration of Micro - and Macro-Sociologies*. London and Boston: Routledge and Kegan Paul, 2015 [1981].

_____. *Outline for a theory of practice*. Cambridge: Cambridge University Press, 1995.

_____. *Meditações pascalianas*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2001.

_____. *O Poder Simbólico*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2007.

_____. *Sociologie générale (vol.1)*. Paris: Éditions Raisons d'agir/Seuil, 2015.

_____. *Sociologie générale (vol.2)*. Paris: Éditions Raisons d'agir/Seuil, 2016.

_____. *A distinção: crítica social do julgamento*. 2ª ed. Porto Alegre: Editora Zouk, 2017 [1979].

_____. *A economia das trocas simbólicas*. 8ª ed. São Paulo: Perspectiva, 2015.

- _____. *As regras da arte: gênese e estrutura do campo literário*. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.
- _____. “O campônes e seu corpo”. *Revista de Sociologia e Política*, nº 26, pp. 83-92, jun, 2006.
- _____. “Manet: uma revolução simbólica”. *Novos Estudos – CEBRAP*, nº 99, pp. 121-135, jul, 2014.
- _____. Algerian landing. *Ethnography*, vol. 5, n. 4, pp. 415-443, 2004.
- _____. *The Algerians*. Boston: Beacon Press, 1962a.
- _____. *Algeria 1960*. London: Cambridge University Press, 1979.
- _____. “Le choc des civilisations”. In: YACINE, T. *Esquisses algériennes*. Paris: Seuil, 2003.
- _____. “Entre amis”. *Awal*, n. 27-28, pp. 83-8, 2003.
- _____. Marginalia. Algumas notas adicionais sobre o dom. *Mana*, vol. 2, n. 2, pp. 07-20, 1996.
- _____. “Les relations entre les sexes dans la société paysanne”. *Les Temps modernes*, nº 195, 18^e année, pp. 307-331, août, 1962b.
- _____. “Célibat et condition paysanne”. *Études Rurales*, nº 5-6, pp. 32-135, 1962c.
- _____. “Postface”. In: PANOFISKY, E. *Architecture gothique et pensée scolastique*. Paris: Éditions de Minuit, 1967.
- _____. “Avenir de classe et causalité du probable”. *Revue Française de Sociologie*, vol. 15, n. 1, pp. 3-42, 1974.
- _____. *A dominação masculina*. 2^a ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2002.
- _____. “Reproduction culturelle et reproduction sociale”. *Social Science Information*, vol. 10, n. 2, pp. 45-79, 1971.
- _____. *Razões práticas*. 9^a ed. Campinas: Papirus, 1996.
- _____. “Les rites comme actes d’institution”. *Actes de la recherche en sciences sociales*, vol. 43, pp. 58-63, juin, 1982.
- _____. “The Forms of Capital”. In: RICHARDSON, J. (eds). *Handbook of Theory and Research for the Sociology of Education*. New York: Greenwood, 2002.
- _____. “Stratégies de reproduction et modes de domination”. *Actes de la recherche en sciences sociales*, vol. 5, n. 1, pp. 3-12, 1994.
- _____. “What makes a social class? On the theoretical and practical existence of groups”. *Berkeley Journal of Sociology*, vol. 32, pp. 1-17, 1987.
- _____. *Os usos sociais da ciência*. São Paulo: Editora UNESP, 2004.
- BOURDIEU, P.; CHAMBOREDON, Jean-Claude.; PASSERON, Jean-Claude. *O ofício de sociólogo*. 7^a ed. Rio de Janeiro: Editora Vozes, 2010 [1968].
- BOURDIEU, P.; DARBEL, A. *O amor pela arte: os museus de arte na Europa e seu público*. 2^a ed. São Paulo: EDUSP; Porto Alegre: Zouk, 2007 [1969].
- BOURDIEU, P.; PASSERON, Jean-Claude. *Os herdeiros: os estudantes e sua cultura*. 2^a ed. Florianópolis: Editora da UFSC, 2018 [1964].
- _____. *A reprodução: elementos para uma teoria geral do ensino*. 3^a ed. Rio de Janeiro: Editora Francisco Alves, 1992 [1970].
- BOURDIEU, P.; WACQUANT, L. *An invitation to reflexive sociology*. Cambridge: Polity Press, 1992.

BOURDIEU, P.; BOLTANSKI, Luc.; CASTEL, Robert.; CHAMBOREDON, Jean-Claude.; SCHNAPPER, Dominique. *Photography: a middle-brown art*. Cambridge: Polity Press-Blackwell Publishers. 1990 [1965].

BOURDIEU, P.; SCHULTHEIS, F.; PLEUFFER, A. "With Weber against Weber: In Conversation with Pierre Bourdieu". In: SUSEN, S; TURNER, B. S (eds.). *Pierre Bourdieu: critical essays*. London: Anthem Press, 2011.

BURAWOY, M. "Critical Sociology: A Dialogue between Two Sciences". *Contemporary Sociology*, vol. 27, n. 1, pp. 12-20, 1998.

_____. "For Public Sociology (Presidential Address, ASA, 2004)". *American Sociological Review*, vol. 70, pp. 4-28, 2005.

_____. The Poverty of Philosophy: Marx meets Bourdieu. In: MEDVETZ, T.; SALLAZ, J.J. *The Oxford Handbook of Pierre Bourdieu*. Cambridge: Oxford University Press, 2018.

BURAWOY, M.; VON HONDT, K. *Conversations with Bourdieu*. Johannesburg: Wits University Press, 2012.

BURKE, P. *The Italian Renaissance: Culture and Society in Italy*. 3ª ed. Cambridge: Polity Press, 2014.

BOWEN, J. R.; BENTABOULET, M. "On the institutionalization of the "Human and Social Sciences" in France. *Anthropological Quarterly*, vol. 75, n. 3, pp. 537-556, 2002.

CALHOUN, G. Habitus, Field and Capital: the question of historical specificity. In: CALHOUN et al (orgs). *Bourdieu: critical perspectives*. Chicago: The University of Chicago Press, 1993.

_____. "Pierre Bourdieu and Social Transformation: Lessons from Algeria". *Development and Change*, vol. 37, n. 6, 2006.

CAMPOS, L.A.; SZWAKO, J. "Biblioteca Bourdieusiana ou como as ciências sociais brasileiras vem se apropriando de Pierre Bourdieu (1991-2018)". *BIB*, n. 91, pp. 1-25, 2020.

CANGUILHEM, G. *O conhecimento da vida*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2012.

_____. *Idéologie e rationalité dans l'histoire des sciences de la vie*. Paris: Vrin, 1977.

_____. *Sur une épistémologie concordataire*. In: BOURDIEU et al. *O ofício de sociólogo*. 7ª ed. Rio de Janeiro: Editora Vozes, 2010a [1968].

_____. *Leçon sur la méthode*. In: BOURDIEU et al. *O ofício de sociólogo*. 7ª ed. Rio de Janeiro: Editora Vozes, 2010b [1968].

CASSIRER, E. *Substance and function*. Chicago: The Open Court Publishing Company, 1923 [1910].

_____. *The philosophy of symbolic forms* (vol.3). New Haven: Yale University Press, 1980c [1929].

_____. *The philosophy of symbolic forms* (vol.2). New Haven: Yale University Press, 1980b [1925].

_____. *The philosophy of symbolic forms* (vol.1). New Haven: Yale University Press, 1980a [1923].

_____. *Ensaio sobre o homem*. 2ª ed. São Paulo: Martins Fontes, 2012 [1944].

_____. "Structuralism in modern linguistics". *Word*, vol. 1, n. 2, pp. 99-120, 1945.

_____. *Language and Myth*. New York: Dover Publications, 1953.

- CARNAP, R. "The methodological character of theoretical concepts". In: *Minnesota Studies in the Philosophy of Science*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1956.
- CASTELLS, M. A sociedade em rede. 6ª ed. São Paulo: Paz e Terra, 2002.
- CAWS, P. *Structuralism: the art of the intelligible*. New Jersey: Humanities Press, 1990.
- CLARK, T.N. Émile Durkheim and the Institutionalization of Sociology in the French University System. *European Journal of Sociology*, vol. 9, n. 1, mai, 1968.
- CLIFFORD, J.; MARCUS, George. *Writing Culture: The Poetics and Politics of Ethnography*. Berkeley: University of California Press, 1986.
- CHARLE, C. *Naissance des « intellectuels », 1880-1900*. Paris: Les Éditions de Minuit, 1990.
- CHENU, A. Une institution sans intention : La sociologie en France depuis l'après-guerre. *Actes de la Recherche en Sciences Sociales*, Editions du Seuil, 2002.
- CHOMSKY, N. "Systems of Syntactic Analysis". *Journal of Symbolic Logic*, vol. 18, n. 3, pp. 242-256, Sep, 1953.
- _____. "A review of B. F. Skinner's Verbal Behavior". *Language*, vol. 35, n. 1, pp. 26-58, 1959.
- CHRISTIN, O.; CHAMPAGNE, Patrick. *Pierre Bourdieu: une initiation*. Lyon: Presses Universitaires de Lyon, 2012.
- CONNELL, R. A iminente revolução na teoria social. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, vol. 27, n. 80, pp. 10-20, 2012.
- _____. Northern Theory: The Political Geography of General Social Theory. *Theory and Society*, vol. 35, n. 2, pp. 237-264, 2006.
- CONNELL, R.; RASMUSSEN, M.L.; GOWLETT, C. "Interview with Raewyn Connell: the cultural politics of queer theory in education research". *Discourse*, vol. 35, n. 3, pp. 335-346, 2014.
- COOPER, L. *Aristotle, Galileo, and the Tower of Pisa*. New York: Cornell University Press, 1935.
- CORRIGAN, P.; SAYER, D. *The Great Arch: English State Formation as Cultural Revolution*. Oxford: Basil Blackwell, 1985.
- CRAPANZANO, F. Koyré and Galileo: the Myth of the Leaning Tower's Scientific Experiment. In: PISANO, R.; AGASSI, J.; DROZDOVA, D (eds). *Hypotheses and Perspectives in the History and Philosophy of Science*. Springer, 2018.
- DAHL, R.A. The Behavioral Approach in Political Science: Epitaph for a Monument to a Successful Protest. *The American Political Science Review*, v. 55, n. 4, p. 763-772, 1961a.
- _____. *Who Governs? Democracy and Power in an American City*. New Haven: Yale University Press, 1961b.
- DAHRENDORF, R. *Society and Democracy in Germany*. New York: Norton, 1967.
- DOSSE, F. *História do estruturalismo*. Campinas: Editora da Universidade Estadual de Campinas, 1993.
- DULONG, D. *La construction du champ politique*. Rennes: Presses Universitaires de Rennes, 2010.

DUMONT, L. "Literary theorists in and beyond French academic space (1960-1970s). *The Sociological Review*, vol. 00 (0), pp. 1-16, 2020.

DURKHEIM, É. "Sociedade como fonte do pensamento lógico". In: *Émile Durkheim: Sociologia*. 9ª edição. São Paulo: Ática, 2000a.

_____. "Sociologia da religião e teoria do conhecimento". In: *Émile Durkheim: Sociologia*. 9ª edição. São Paulo: Ática, 2000b.

_____. *As regras do método sociológico*. 3ª ed. São Paulo: Martins Fontes, 2007.

_____. *Lições de Sociologia*. 3ª ed. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

_____. *Da divisão do trabalho social*. 2ª ed. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

_____. *The Rules of the Sociological Method*. New York: The Free Press, 1982.

DURKHEIM, É.; MAUSS, M. "Algumas formas primitivas de classificação". Em: *Ensaio de Sociologia*. São Paulo, Perspectiva, 1990 [1903].

EAGLETON, T.; BOURDIEU, P. "Doxa and Common Life". *New Left Review*, vol. 191, n. 1, Jan-Feb, 1992.

EASTON, D. Political science. In D. L. Sills (Ed.). *International encyclopedia of the social sciences*. Vol. 12. New York and London: Macmillan and Free Press, 1968.

EISENSTADT, S.N. *The Political Systems of Empires*. Illinois: The Free Press, 1963.

ELIAS, N. *O processo civilizador: Formação do Estado e Civilização*. Rio de Janeiro: Zahar, 1993.

ELSTER, J. *Making Sense of Marx*. Cambridge: Cambridge University Press, 1985.

_____. *Ulysses unbound: studies in rationality, precommitment, and constraints*. Cambridge: Cambridge University Press, 200.

_____. "Snobs". *London Review of Books*, vol. 3, n. 20, Nov, 1981.

ESPING-ANDERSEN, G. As três economias políticas do Welfare State". *Lua Nova*, n. 24, 1991.

EVANS-PRITCHARD, E.E. *Os Nuer*. São Paulo: Editora Perspectiva, 1978.

FANON, F. *Os condenados da terra*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1968.

FOUCAULT, M. Nascimento da biopolítica: curso dado no Collège de France (1978-1979). São Paulo: Martins Fontes, 2008.

_____. *L'Ordre du discours*. Tradução de Edmundo Cordeiro e António Bento. Paris: Gallimard, 1971.

FERNANDÉZ, J.M.F.; FERRERAS, A.P. "La noción de campo en Kurt Lewin y Pierre Bourdieu: un análisis comparativo". *Revista Española de Investigaciones Sociológicas (REIS)*, nº 127, pp. 33-53, 2009.

FERRARI, M. Koyré, Cassirer and the History of Science. In: PISANO, R.; AGASSI, J.; DROZDOVA, D (eds). *Hypotheses and Perspectives in the History and Philosophy of Science*. Springer, 2018.

FREE, A. The anthropology of Pierre Bourdieu: A reconsideration. *Critique of Anthropology*, vol. 16, n. 4, pp. 395-416, 1996.

FRIEDMAN, M. *Essays in Positive Economics*. 2ª ed. Chicago e Londres: The University of Chicago Press, 1966.

- GAVENTA, J. *Power and Powerlessness*. Illinois: University of Illinois Press, 1982.
- GEERTZ, C. “Descrição densa: Por uma teoria interpretativa das culturas”. In: *A Interpretação das Culturas*. Rio de Janeiro: Guanabara-Koogan, 1989.
- GEIGER, R. L. American Foundations and Academic Social Science. *Minerva*, vol. 26, n. 3, pp. 315-341, 1988.
- GENNEP, A. *Ritos de Passagem*. 3ª ed. Petrópolis: Vozes, 2011.
- GIDDENS, A. *Runaway World*. Londres: Profile Books, 1999.
- _____. *A constituição da sociedade*. 2ª ed. São Paulo: Martins Fontes, 2003.
- GLAESSER, J.; COOPER, B. “Using Rational Action Theory and Bourdieu’s Habitus Theory Together to Account for Educational Decision-making in England and Germany”. *Sociology*, vol. 48, n. 3, pp. 463-481, 2014.
- GLUCKMAN, M. Rituais de rebelião no sudeste da África. *Série Tradução*, vol. 1, 2011.
- GUILLAUME, X.; PINAR, B. *Routledge Handbook of International Political Sociology*. Abingdon: Routledge, 2016.
- GO, J. Decolonizing Bourdieu: Colonial and Postcolonial Theory in Pierre Bourdieu’s Early Work. *Sociological Theory*, vol. 31, no. 1, pp. 49-74, 2013.
- GOODMAN, J.E. The Proverbial Bourdieu: Habitus and the Politics of Representation in the Ethnography of Kabylia. *American Anthropologist*, vol. 105, no. 4, pp. 782-793, 2003.
- GOODMAN, J.E.; SILVERSTEIN, P.A (eds.). *Bourdieu in Algeria: Colonial Politics, Ethnographic Practices, Theoretical Developments*. Nebraska: University of Nebraska, 2009.
- HALL, P. A.; TAYLOR, R. C. Political Science and the Three New Institutionalisms. *Political Studies*, v. 44, n. 5, p. 936–957, 1996.
- HARDING, S. Standpoint Theory as a Site of Political, Philosophic, and Scientific Debate. In: *The feminist standpoint theory reader: intellectual and political controversies*. New York: Routledge, 2004.
- HARAWAY, D. Situated Knowledges: The Science Question in Feminism and the Privilege of Partial Perspective. *Feminist Studies*, vol. 14, no. 3, pp. 575-99, 1988.
- HARTSOCK, N. C.M. The Feminist Standpoint: Developing the Ground for a Specifically Feminist Historical Materialism. In: HARDING, S.; HINTIKKA, M.B. *Discovering Reality*. Boston: Kluwer Academic Publishers, 2004 [1983].
- HEIDEGGER, M. *Hegel’s Phenomenology of Spirit*. Indianapolis: Indiana University Press, 1988.
- HEILBRON, J. “Pionniers par défaut? Les débuts de la recherche au Centre d’études sociologiques (1946-1960). *Revue française de sociologie*, n° 32-3, pp. 365-379, 1991.
- _____. “Practical foundations of Theorizing in Sociology: The Case of Pierre Bourdieu”. In: CAMIC, C.; GROSS, N.; LAMONT, M (eds). *Social Knowledge in the making*. Chicago: The University of Chicago Press, 2015.
- HILL COLLINS, P. Learning from the Outsider Within: the sociological significance of black feminist thought. *Social Problems*, vol. 33, n. 6, pp. 14-32, 1986.

- HOROWITZ, I.L. C. Wright Mills's Power Elite: A Twenty-Five-Year Retrospective. *The Antioch Review*, vol. 39, n. 3, pp. 372-382, 1981.
- IKONEN, S. "Cassirer's critique of culture". *Synthese*, vol. 1791, n. 1, pp. 187-2020, 2009.
- IRZIK, G.; GRÜNBERG, T. "Carnap and Kuhn: arch enemies or close allies?". *The British Journal for the Philosophy of Science*, vol. 45, n. 3, sept, pp. 285-307, 1995.
- JANOSKI, T.; LEON, C.; MISRA, J.; MARTIN, I.W. *The New Handbook of Political Sociology*. Cambridge: Cambridge University Press, 2020.
- JENKINS, R. Pierre Bourdieu (key sociologists). London: Routledge, 1992.
- JOAS, H.; KNÖBL, W. Between Structuralism and Theory of Practice: the Cultural Sociology of Pierre Bourdieu. In: TURNER, B.S.; SUSEN, S. *The Legacy of Pierre Bourdieu: critical essays*. London: Anthem Press, 2011.
- JORLAND, G. The Posterity of Alexandre Koyré's *Galileo Studies*. In: PISANO, R.; AGASSI, J.; DROZDOVA, D (eds). *Hypotheses and Perspectives in the History and Philosophy of Science*. Springer, 2018.
- JUDT, T. *Past Imperfect: French Intellectuals, 1944-1956*. Berkeley: University of California Press, 1992.
- _____. *The burden of responsibility: Blum, Camus, Aron, and the French twentieth century*. Chicago: The University of Chicago Press, 1998.
- KARADY, V. "Normaliens et autres enseignants à la Belle Époque. Note sur l'origine sociale et la réussite dans une profession intellectuelle". *Revue française de sociologie*, vol. 13, n. 1, pp. 35-58, 1972.
- KLÜGER, E. *Meritocracia de laços: gênese e reconfigurações do espaço dos economistas no Brasil*. 2017. Tese (Doutorado em Sociologia) - Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2016.
- KUHN, T. S. *A estrutura das revoluções científicas*. 5. ed. São Paulo: Editora Perspectiva S.A, 1997.
- KOYRÉ, A. *Études Galiléennes*. Paris: Hermann, 1966.
- KING, A. "Thinking with Bourdieu Against Bourdieu: A 'Practical' Critique of the Habitus". *Sociological Theory*, vol. 18, n. 3, pp. 417-433, 2000.
- LACLAU, E. "The specificity of the political: the Poulantzas-Miliband debate. *Economy and Society*, vol. 4, n. 1, pp. 87-110, 1975.
- LAHIRE, B. *Homem Plural: os determinantes da ação*. Petrópolis: Vozes, 2002.
- _____. "Patrimônios individuais de disposições: Para uma sociologia à escala individual". *Sociologia, Problemas e Práticas*, nº 49, pp. 11-42, 2005.
- LANNA, M. Nota sobre Marcel Mauss e o Ensaio sobre a Dádiva. *Revista de Sociologia e Política*, vol. 14, pp. 173-194, 2000.
- LAMONT, M. "How to become a dominant French philosopher: The case of Jacques Derrida. *American Journal of Sociology*, vol. 93, no. 3, pp. 584-622, 1987.

- LEBARON, F. Economic models against economism. *Theory and Society*, vol. 32, pp. 551-565, 2003.
- LEITE LOPES, J. S. Touraine e Bourdieu nas Ciências Sociais brasileiras: duas recepções diferenciadas. *Sociologia & Antropologia*, v. 3, n. 5, p. 43-79, 2013.
- LENOIR, R. "O Estado e seus pressupostos". *Cadernos do Desenvolvimento*, v. 8, n. 13, pp. 279-90, jul-dez, 2013.
- _____. L'État selon Pierre Bourdieu. *Sociétés contemporaines*, nº 87, pp. 123-154, 2012a.
- _____. Bourdieu et l'État. *Savoir/Agir*, nº 19, pp. 117-126, 2012b.
- LeSueur, J. *Uncivil War: Intellectuals and Identity Politics during the Decolonization of Algeria*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2001.
- LÉVI-STRAUSS, C. "A análise estrutural em linguística e em antropologia". In: *Antropologia Estrutural*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1975.
- _____. *Tristes trópicos*. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.
- _____. "Introdução à obra de Marcel Mauss". In: MAUSS, M. *Sociologia e Antropologia*. São Paulo: Cosac Naify, 2003.
- _____. *As Estruturas elementares do parentesco*. Petrópolis: Vozes, 1982.
- LEVINAS, E. *Totalidade e infinito*. Lisboa: Edições 70, 1980.
- LÉVY, P. *Cibercultura*. 1ª ed. São Paulo: Editora 34, 1999.
- LEWIN, K. *Resolving Social Conflicts*. New York: Harper & Brothers Publishers, 1948.
- LIPOVESTKY, G.; SERROY, J. *A cultura-mundo: respostas a uma sociedade desorientada*. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.
- LOYAL, S. *Bourdieu's Theory of the State*. New York: Palgrave Macmillan, 2017.
- LUKÁCS, G. *History and class consciousness*. London: The Merlin Press, 1971.
- LUKES, S. *Emile Durkheim: his life and work*. New York: Harper & Row Publisher, 1972.
- _____. *Power: a radical view*. 2ª ed. Basingstoke: Palgrave Macmillan, 2005 [1974].
- LYOTARD, J.F. *La guerre des Algériens: écrits 1956-1963*. Paris: Galilée, 1989.
- MALINOWSKI, B. *Argonautas do Pacífico Ocidental*. 2ª ed. São Paulo: Abril Cultural, 1978.
- MANIGLIER, P. *La vie énigmatique des signes: Saussure et la naissance du structuralisme*. Paris: Éditions Léo Scheer, 2006.
- MAUSS, M. *Sociologia e Antropologia*. São Paulo: Cosac Naify, 2003.
- MANN, M. *The Sources of Social Power (vol.1): A History of Power from the Beginning to AD 1760*. Cambridge: Cambridge University Press, 1986.
- _____. (ed). *The Rise and Decline of the Nation State*. Cambridge: Blackwell, 1990.
- _____. *States, War and Capitalism: Studies in Political Sociology*. New York: Blackwell, 1992.
- _____. *The Sources of Social Power (vol.2): The Rise of Classes and Nation States 1760-1914*. Cambridge: Cambridge University Press, 1993.
- MANNHEIM, K. *Ideologia e Utopia*. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1972.

- MARCH, J. G.; OLSEN, J. P. The New Institutionalism: Organizational Factors in Political Life. *American Political Science Review*, v. 78, n. 03, p. 734–749, 1984.
- MARTINS, C.B. “A pluralidade dos mundos e das condutas sociais: a contribuição de Bourdieu para a sociologia da educação”. *Em aberto*, ano 9, n. 46, 1990.
- MARX, K. *Theses on Feuerbach*. Peking: Foreign Languages Press, 1976.
- _____. *O Capital: Livro I*. São Paulo: Boitempo, 2013.
- _____. *Crítica da filosofia do direito de Hegel*. 2ª ed. São Paulo: Boitempo, 2010.
- MARX, K; ENGELS, F. *A Ideologia Alemã*. 3ª ed. São Paulo: Martins Fontes, 2008.
- _____. *O 18 de brumário de Luís Bonaparte*. 1ª ed. São Paulo: Boitempo, 2011.
- MASO, B. “Elias and the Neo-Kantians: intellectual backgrounds of the civilizing process. *Theory, Culture & Society*, vol. 12, n. 3, pp. 43-79, 1995.
- MATUSZEK, K.C. “Ontology, reality and construction in Niklas Luhmann’s theory”. *Constructivist Foundations*, vol. 10, n. 2, pp. 203-210, 2015.
- McCONNELL, G. *Private Power and American Democracy*. New York: Alfred A. Knopf, 1966.
- MEAD, G.H. *Mind, Self, and Society*. Chicago: The University of Chicago Press, 1956.
- MEAD, M. *Coming of age in Samoa*. New York: Penguin Books, 1981 [1928].
- MESSEMBERG, Débora. O “alto” e o “baixo clero” do Parlamento brasileiro. *Cadernos Aslegis*, Brasília, v. 40, p. 79-107, mai./ago. 2010.
- MERLEAU-PONTY, M. *La structure du comportement*. 6ª ed. Paris: Presses Universitaires de France, 1967 [1942].
- _____. “De Mauss à Claude Lévi-Strauss”. In: MERLEAU-PONTY (Os pensadores). 2ª ed. São Paulo: Abril Cultural, 1984.
- MERTON, R.K. “The Role-Set: Problems in Sociological Theory”. *The British Journal of Sociology*, vol. 8, n. 2, pp. 106-120, Jun, 1957.
- MILIBAND, R. *O Estado na Sociedade Capitalista*. Rio de Janeiro: Zahar, 1972.
- _____. *Marxism and Politics*. Oxford: Oxford University Press, 1977.
- MOORE, B. *As Origens Sociais da Ditadura e da Democracia*. Lisboa: Cosmos, 1975.
- MUCCHIELLI, L. *La découverte du social: Naissance de la sociologie en France (1870-1914)*. La Découverte, 1998.
- _____. O nascimento da sociologia na universidade francesa (1880-1914). *Revista Brasileira de História*, vol. 21, n. 41, 2001.
- NASH, K.; SCOTT, A. *The Blackwell Companion to Political Sociology*. Oxford: Blackwell Publishing, 2004.
- NORTH, D.C. *Institutions, institutional change and economic performance*. Cambridge: Cambridge University Press, 1990.
- _____. “Institutions”. *The Journal of Economic Perspectives*, vol. 5, n. 1, pp. 97-112, 1991.
- OLSON, M. *The Logic of Collective Action*. Massachussets: Harvard University Press, 1971.
- OFFE, C. *Problemas estruturais do Estado capitalista*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1984.

- ORTIZ, R. Nota sobre a recepção de Pierre Bourdieu no Brasil. *Sociologia e Antropologia*, vol. 3, n. 5, pp. 81-90, 2013.
- _____. “A procura de uma sociologia da prática”. In: _____. *Pierre Bourdieu: sociologia*. São Paulo : Ática, 1983 [1978].
- OSTROM, V.; OSTROM, E. “Public Choice: A Different Approach to the Study of Public Administration. *Public Administration Review*, vol. 31, n. 2, pp. 203-216, 1971.
- PETERS, G. “O social entre o céu e o inferno: a antropologia filosófica de Pierre Bourdieu”. *Tempo Social*, vol. 24 (1), 2012.
- _____. “De volta à Argélia: A encruzilhada etnossociológica de Bourdieu”. *Tempo Social*, vol. 24, n. 1, pp. 275-303, 2017.
- _____. *Percursos na teoria das práticas sociais: Anthony Giddens e Pierre Bourdieu*. 2006. 268 f. Dissertação (Mestrado em Sociologia)-Universidade de Brasília, Brasília, 2006.
- _____. “Habitus, reflexividade e neo-objetivismo na teoria da prática de Pierre Bourdieu”. *RBCS*, vol. 28, n. 83, Out, 2013.
- PIERSON, P. *Politics in time: history, institutions and social analysis*. New Jersey: University Press, 2004.
- PINTO, L. “The Field”: a Leibnizian perspective in Sociology. In: HILGERS, M.; MANGEZ, E. (orgs). *Bourdieu’s Theory of Social Fields: concepts and applications*. London: Routledge, 2014.
- _____. “Penser la pratique”. *Awal*, n. 27-28, pp. 89-101, 2003.
- PINTO DE OLIVEIRA, J. C. “Carnap, Kuhn, and the history of science: a reply to Thomas Uebel. *Journal for General Philosophy of Science*, vol. 46, pp. 215-223, 2015.
- POLANYI, K. *A grande transformação: as origens de nossa época*. 2ª ed. Rio de Janeiro: Compus, 2000.
- POULANTZAS, N. *Poder político e classes sociais*. Campinas: Editora da Unicamp, 2019.
- _____. *State, Power and Socialism*. London: Verso, 2000.
- POWELL, W.W.; DiMAGGIO, P.J. *The New Institutionalism in Organizational Analysis*. Chicago: The University of Chicago Press, 1991.
- PRZEWORSKI, A. *Capitalism and Social Democracy*. Cambridge: Cambridge University Press, 1986.
- REDFIELD, R.; LINTON, R.; HERSKOVITS, M. J. “Memorandum for the study of acculturation”. *American Anthropological Association*, vol. 38, n. 1, pp. 149-52, 1936.
- REED-DANAHAY, D. *Locating Bourdieu*. Indiana: Indiana University Press, 2005.
- _____. “Tristes Paysans”: Bourdieu’s Early Ethnography in Béarn and Kabylia. *Anthropological Quarterly*, vol. 77, n. 1, pp. 87-106, 2004.
- RINGER, F.K. *The Decline of The German Mandarins*. Cambridge: Harvard University Press, 1980 [1969].
- ROCHA, M.E.M.; PETERS, G. “Facetas de um Bourdieu tupiniquim: momentos de sua recepção no Brasil”. *BIB*, vol. 91, pp. 1-30, 2020.
- RODRIGUES, L.S. Pierre Bourdieu: adversário aliado. *37º Encontro Annual da ANPOCS*, Caxambu, 2013.

- ROODENBURG, H. Pierre Bourdieu: Issues of Embodiment and Authenticity. *Etnofoor*, vol. 17, n. 1/2, pp. 215-226, 2004.
- ROGER, P. Géopolitique de Camus. *Critique*, vol. 12, n° 859, pp. 980-992, 2018.
- RYLE, G. *The concept of mind*. New York: Barnes & Noble, 1949.
- SAHLINS, M. On the Delphic Writings of Claude Lévi-Strauss (review of “Structural Anthropology”). *Scientific American*, vol. 214, n. 6, jun, pp. 131-6, 1966.
- SAID, E.W. Representing the Colonized: Anthropology’s Interlocutors. *Critical Inquiry*, vol. 15, n. 2, pp. 205-225, 1989.
- SANTORO, M. “Putting Bourdieu in the Global Field: Introduction to the Symposium. *Sociologica*, vol. 2, pp. 1-32, 2008.
- SANTORO, M.; GALLELI, A.; GRÜNING, B. In: MEDVETZ, T.; SALLAZ, J.J. *The Oxford Handbook of Pierre Bourdieu*. Oxford: Oxford University Press, 2018.
- SAPIRO, G. Entre o nacional e o internacional: o surgimento histórico da sociologia como campo. *Sociedade e Estado*, vol. 33, n. 2, 2018.
- _____. *La guerre des écrivains (1940-1953)*. Paris: Fayard, 1999.
- _____. “Pourquoi le monde va-t-il de soi? De la phénoménologie à la théorie de l’habitus”. *Études sartriennes*, n. 8, pp. 165-186, 2001.
- _____. “From Social Theorist to Global Intellectual: The International Reception of Bourdieu’s Work and Its Effect on the Author”. In: SAPIRO, G.; SANTORO, M.; BAERT, P. *Ideas on the Move in the Social Sciences and Humanities*. London: Palgrave Macmillan. 2020.
- SAPIRO, G.; BUSTAMANTE, M. Translation as a Measure of International Consecration: Mapping the World Distribution of Bourdieu’s Books in Translation. *Sociologica*, vol. 2, pp. 1-45, 2009.
- SAPIR, E. *Language: an introduction to the study of speech*. New York: Dover Publications, 2004.
- SARTRE, J.P. *Critique of dialectic reason*. Londres: Verso, 2004.
- _____. *Colonialism and neocolonialism*. Nova York: Routledge, 2005.
- _____. *Being and nothingness*. New York: Pocket Books, 1978.
- SARTON, G. “The history of science”. *The Monist*, vol. 26, n. 23, jul, pp. 321-365, 1916.
- SASSEN, S. *The Global City*. Princeton: Princeton University Press, 1991.
- SAUSSURE, F. *Curso de linguística geral*. 27ª ed. São Paulo: Editora Cultrix, 2006.
- SCHATTTSCHENIDER, E. E. *The Semi- Sovereign People: A Realist's View of Democracy in America*. New York: Holt & Rinehart & Winston, 1960.
- SCHLICK, M. *General theory of knowledge*. New York/Wien: Springer-Verlag, 1974.
- SCHMITTER, P. C. “Reflexões sobre o conceito de política”. *Cadernos da UnB*, pp. 43-51, 1965.
- SEWELL, W. JR. “Ideologies and Social Revolutions: Reflections on the French Case”. *Journal of Modern History*, n. 57, pp. 57-85, 1985.
- SILVERSTEIN, P. A. Of rooting and uprooting: Kabyle habitus, domesticity and structural nostalgia. *Ethnography*, vol. 5, n. 4, pp. 443-578, 2004.

SKOCPOL, T.; EVANS, P.; RUESCHEMEYER, D. *Bringing the State Back In*. New York and Cambridge: Cambridge University Press; 1985.

SKOCPOL, T.; PIERSON, P. "Historical Institutionalism in Contemporary Political Science". In: KATZNELSON, Ira; MILNER, Helen V. (Orgs.). *Political Science: State of the Discipline*. New York: W.W. Norton, 2002, p. 693–721.

STEINMETZ, G (ed). *Sociology and empire: the imperial entanglements of a discipline*. Durham (UK): University Press, 2013.

_____. "Bourdieuian Field Theory and the Reorientation of Historical Sociology". In: MEDVETZ, T.; SALLAZ, J. J. *The Oxford Handbook of Pierre Bourdieu*. Oxford: Oxford Press, 2018.

_____. "Bourdieu, Historicity and Historical Sociology". *Cultural Sociology*, vol. 5, n.1, pp. 45-66, 2011.

STEHR, N.; LARSON, L.E. "The Rise and Decline of Areas of Specialization". *The American Sociologist*, vol. 7, n. 7, pp. 3-6, 1972.

STEINMO, S. Historical institutionalism and experimental methods. In: FIORETOS, O.; FALLETI, T.; SHEINGATE, A. *The Oxford handbook on historical institutionalism*. New York: Oxford University Press, 2016.

STRAYER, J. *On the Medieval Origins of the Modern State*. Princeton: Princeton University Press, 1970.

SURKIS, J. Ethics and violence: Simone de Beauvoir, Djamila Boupacha, and the Algerian War. *French Politics, Culture & Society*, vol. 28, n. 2, pp. 38-55, 2010.

STINCHCOMBE, A. L. "Disintegrated Disciplines and the Future of Sociology". *Sociological Forum*, vol. 9, n. 2, pp. 269-291, 1994.

SWARTZ, D. *Culture and Power: the sociology of Pierre Bourdieu*. Chicago: The University of Chicago Press, 1997.

TARGA, L.G. *Os diplomatas brasileiros sob a perspectiva relacional: O campo dos diplomatas e o campo político*. Tese (Doutorado em Sociologia) - Centro de Educação e Ciências Humanas, Universidade Federal de São Carlos, São Paulo, 2017.

TAYLOR, C. To follow a rule. In: CALHOUN et al (orgs). *Bourdieu: critical perspectives*. Chicago: The University of Chicago Press, 1993.

TILLY, C. *Big Structures, Large Processes, Huge Comparisons*. New York: Russel Sage Foundation, 1984.

_____. *Coercion, Capital, and European States, AD 990-1990*. Cambridge: Blackwell, 1990.

_____. *The Formation of National States in Western Europe*. Princeton: Princeton University Press, 1975.

TRUMAN, D. B. *The Governmental Process*. New York: Alfred A. Knopf, 1951.

TSOU, J. Y. "Reconsidering the Carnap-Kuhn connection". In: DEVLIN, W. J.; BOKULICH, A. (eds). *Kuhn's Structure of Scientific Revolutions – 50 years on*. Boston Studies in the Philosophy and History of Science (Springer), vol. 311, 2015.

- TULLOCK, G.; BUCHANAN, J.M. *The Calculus of Consent: Logical Foundations of Constitutional Democracy*. Indianapolis: Liberty Fund, 1999.
- TURNER, J.H. "The Desintegration of American Sociology". *Sociological Perspectives*, vol. 32, n. 4, pp. 419-33, 1989.
- _____. "American Sociology in chaos: Differentiation without integration". *The American Sociologist*, vol. 37, pp. 15-27, 2006.
- _____. The More American Sociology Seeks to Become a Politically Relevant Discipline, the More Irrelevant it Becomes to Solving Societal Problems. *The American Sociologist*, vol. 50, pp. 456-487, 2019.
- TURNER, J.H.; KIM, K.M. "The Disintegration of Tribal Solidarity among American Sociologists: Implications for Knowledge Accumulation". *The American Sociologist*, vol. 30, n. 2, pp. 5-20, 1999.
- TURNER, V. *The Ritual Process*. 7ª ed. Ithaca: Cornell University Press, 1991.
- VANDENBERGHE, F. "The Real is Relational": An epistemological analysis of Pierre Bourdieu's Generative Structuralism. *Sociological Theory*, vol. 17, n. 1, mar, 1999.
- _____. "Do estruturalismo ao culturalismo: a filosofia das formas simbólicas de Ernst Cassirer". *Sociedade e Estado*, vol. 33, no. 3, 2018.
- VANDENBERGHE, F.; VÉRAN, J.F. *Além do habitus: teoria social pós-bourdieuiana*. 1ª ed. Rio de Janeiro: 7letras, 2016.
- VILMER, J.P.J. "L'existence leibnizienne". *Archives de Philosophie*, vol. 70, n. 1, pp. 249-73, 2007.
- WACQUANT, L. Notes tardives sur le « marxisme » de Bourdieu. *Actuel Marx*, n. 20, 1996.
- _____. Poder simbólico e fabricação de grupos: como Bourdieu reformula a questão das classes. *Novos estud. CEBRAP*, São Paulo, n. 96, p. 87-103, 2013.
- _____. Following Pierre Bourdieu into the field. *Ethnography*, vol. 5, n. 4, pp. 387-414, 2004.
- _____. "A concise genealogy and anatomy of habitus". *The Sociological Review*, vol. 64, n. 2, pp. 64-72, 2016.
- _____. "Homines in extremis: O que pesquisadores-lutadores nos ensinam sobre o habitus". *Estudos de Sociologia*, vol. 1, n. 21, 2015.
- _____. "Four transversal principles for putting Bourdieu to work". *Anthropological Theory*, vol. 18, n. 1, pp. 3-17, 2018.
- WALLERSTEIN et al. "Open the Social Sciences: Report of the Gulbenkian Commission on the Restructuring of the Social Sciences". Stanford: Stanford University Press, 1996.
- WEBER, M. *Conceitos básicos de sociologia*. 5ª ed. São Paulo: Centauro, 2002.
- _____. *Economia e Sociedade*. 4ª ed. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2012.
- WEINGAST, B. R. "Rational-choice institutionalism", em KATZNELSON, Ira & MILNER, Helen V. (eds). *Political science: state of the discipline*. New York: Norton, 2002.
- WHORF, B.J. *Language, thought, and reality*. 13ª edição. Cambridge: M.I.T Press, 1978.
- WITTGENSTEIN, L. *Philosophical Investigations*. 3ª ed. Oxford: Blackwell Publishers, 1986 [1945].

WOORTMAN, K. A etnologia (quase) esquecida de Bourdieu, ou o que fazer com heresias. *RBCS*, vol. 19, n. 56, pp. 129-55, 2004.

YACINE, T. Pierre Bourdieu in Algeria at war: Notes on the birth of an engaged ethnosociology. *Etnography*, vol. 5, n. 4, pp. 487-509, 2004.

YOUNG, R.J.G. Subjectivité et Histoire: Derrida en Algérie. *Littérature*, vol. 2, n° 154, pp. 134-148, 2009.